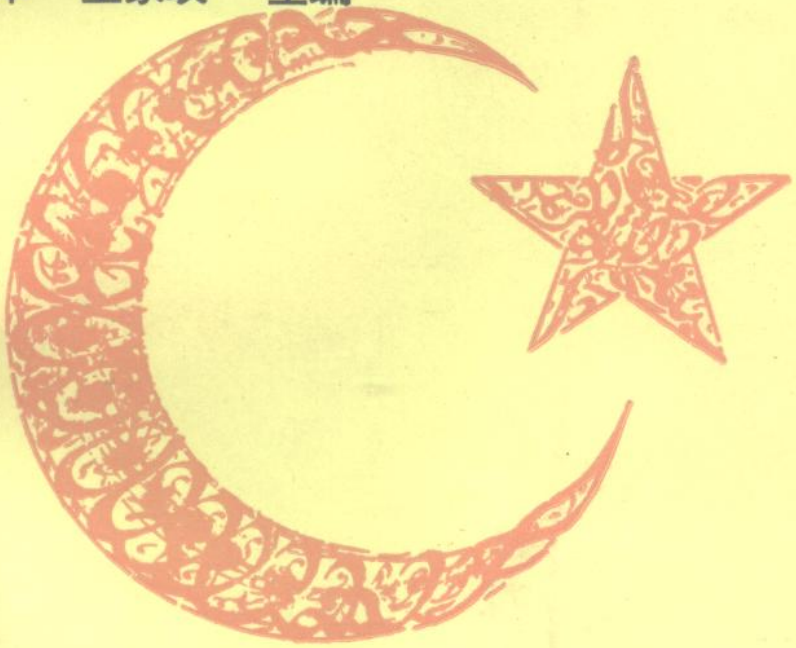
阿拉伯哲学史

李振中　王家瑛　主编



北京语言学院出版社

国防大学 2 061 3011 3

国家社会科学基金“七·五”规划重点项目
本书获中国社会科学院出版津帖资助

阿拉伯哲学史

李振中 王家瑛 主编

北京语言学院出版社

（京）新登字 157 号

图书在版编目（CIP）数据

阿拉伯哲学史/李振中，王家瑛主编. —北京：北京语言学院出版社，1995

ISBN 7-5619-0399-5

Ⅰ. 阿…

Ⅱ. ①李… ②王…

Ⅲ. 阿拉伯哲学—哲学史

Ⅳ. B371

E40/18

出版发行：北京语言学院出版社

（北京海淀区学院路 15 号　邮政编码 100083）

印　　刷：北京林业大学印刷厂

经　　销：全国新华书店

版　　次：1995 年 9 月第 1 版第 1 次印刷

开　　本：850×1168 毫米　1/32　印张：15 印张

字　　数：376 千字　印数：1—1000 册

定　　价：21.40 元

序 一

在古老的东方土地上，曾经孕育了世界三大文明：黄河流域的中国文明、印度河——恒河流域的印度文明、以及两河流域的属于闪族的阿拉伯文明。这世界三大文明虽几经沧桑，却至今依然充满活力，经过不断地扬弃与更新，继续向前发展着。若细究起来，西方基督教文明亦是坐胎于东方的属于闪族的犹太教文明的母体之中。由此可见，世界有史以来就不是以西方文化为中心的。

由于同处亚洲大陆，各民族、各国家之间自然要进行文化交流。地理上中国毗连印度，所以早在汉代代表当时印度文化精萃的佛教便开始传入东土，而中国与阿拉伯人的正面接触则迟至唐代。唐将高仙芝率兵于公元 751 年在怛逻斯与大食兵相遇，交战，为其所败，众多中国工匠与士兵亦为其所获，中国的造纸术以及其它工艺却因而得以传入中西亚、北非乃至欧洲，揭开了中阿文化交流史上的第一页。作为阿拉伯文化载体的伊斯兰教何时传入中国，虽尚无定论，但无论据唐永徽二年(651 年，陈垣)说，还是据唐至德二年(757 年，戴康生、秦惠彬)说，距今都已有一千二、三百年的历史了。在这悠长的岁月里，从陆上、海上“丝绸之路”来华的远方“蕃客”以及本土穆斯林学者首先在思想文化领域里作出了杰出的贡献。所以，中国伊斯兰教应被视为继儒、道、释之后构成中华民族传统文化的另一源泉。中阿文化交流的历史长河源远流长，只是到了近代才陷于停滞、中断……

如今，世界格局又有了新的变化。阿拉伯民族国家纷纷独立，体现阿拉伯文化的伊斯兰国家已多达 46 个(1987)，几乎占联合国

会员国总数的三分之一，在国际上的各个领域都是不可忽视的因素。近年来，由于我国实行对外开放政策，与上述国家的联系与交往日益增多。恰恰是为了满足外界的需求和学科建设自身的需要，中国社会科学院哲学研究所于1983年设立了东方哲学研究室。《阿拉伯哲学史》是国家"七·五"社科重点项目，因而列为该室科研计划中的重点课题。此课题由北京语言学院阿拉伯语教授李振中先生与本所王家瑛研究员共同主持，另请世界宗教研究所周燮藩、王俊荣同志参与撰著，本所刘一虹同志亦参与其事。他们是在资料不足、经费困难的条件下，筚路蓝缕，艰苦创业，六易寒暑，终于完成这一国家重点项目的。这部著作材料翔实，观点新颖，论证充分，是一部有很高学术价值的专著。它的出版定将推动阿拉伯哲学的研究。

阿拉伯古语云："学问虽远在中国，亦当求之。"；中国孔子曰"三人行必有我师焉。"我们相信，在相互借鉴、彼此取长补短的精神指引下，中国人民与阿拉伯——伊斯兰国家人民之间的文化交流必将有进一步的发展。

"千里之行，始于足下。"愿《阿拉伯哲学史》的问世将有利于中阿人民之间的文化交流，并在本学科的建设方面成为一新的起点！

中国社会科学院
哲学研究所　陈筠泉

1994年5月于北京

序 二

近闻《阿拉伯哲学史》一书即将面世，心中感到无比的快慰。借此机会，我愿向本书的两位主编李振中先生和王家瑛先生以及本书的撰稿者表示热烈的祝贺！

阿拉伯哲学是一门具有重要学术价值而又难度颇大的东方人文科学分支学科。长期以来，由于种种的原因，这一学科未能引起我国学术界高度的重视，可资借鉴的学术成果甚少，研究者几乎是在一片荒漠上开拓耕耘，其难度之大可以想像。据我所知，本书的两位主编皆为资深的阿拉伯语和东方语言文学专家，具有深厚的学术功底。他们以第一手的外文资料为依据，从广阔的文化视野出发，为本书精心设计了主题框架，使之成为一部严谨的、具有较高学术水平的力作，这是非常难能可贵的。

如同阿拉伯文化一样，阿拉伯哲学是一个在阿拉伯——伊斯兰文化氛围影响下产生的多民族哲学思想体系，它不仅是阿拉伯民族，也是信奉伊斯兰教的东方多民族智慧的结晶。在其初生、发展、演进过程中，阿拉伯哲学既受到根深叶茂、源远流长、千姿百态的伊斯兰宗教文化的制约和激励，又以哲学思维所特有的方式在宇宙观、本体论、认知论等领域给予伊斯兰文化以深刻的影响和启迪，形成你中有我、我中有你、难以割断的亲缘关系。因而，尽管从语言的视角看，阿拉伯有别于伊斯兰，但从实质上看，广义的阿拉伯哲学也不妨称为伊斯兰哲学。一部哲学史既要涵盖历史上多民族的哲学思想，又要顾及到多民族的宗教思想，并就二者的辩证关系予以系统的说明，自然是件难上加难之事。有感于此，笔者作为

一个长期从事伊斯兰文化研究因而深知其难言之苦者，对本书编著者的胆识和勇气，不能不肃然起敬。

我们这个时代有个流行的说法，叫作“重在参与”。参与的价值在于进取精神，而不在于最终结果，因为过程有时比结果更重要。我相信，本书既然不是这一领域前无古人后无来者之作，当然也应容许它有某些缺点和不足。但愿有关专家学者在指出它的缺憾的同时，积极投身于这块处女地的开发，让它结出更丰硕之果！是为序。

中国社会科学院
世界宗教研究所　吴云贵

1994年5月30日于北京

说　明

一、本书是哲学社会科学“七·五”规划重点课题，受到国家社会科学基金的资助。

二、参加本书编写的有下列同志：

李振中　第 11—16；21—27；31—35；37、38、40 章。

王家瑛　导言，第 8—10；17—20；28—30；36 章。

周燮藩　第 1—5 章。

王俊荣　第 6、7、39 章

刘一虹　第 41 章

三、在此书的筹划、编写、审校、出版方面得到刑贲思教授、中国社会科学院哲学研究所陈筠泉教授、姚介厚教授和巫白慧教授、世界宗教研究所金宜久教授、戴康生教授以及北京语言学院出版社的大力支持，在此表示衷心感谢。

四、由于编者水平有限，缺点错误在所难免，欢迎学界和读者批评指正。

编　者

1992.12

导　言

什么是阿拉伯哲学?这是一个有争议的问题,国内外学者对此意见不尽相同,因而对它下一确切的、众所公认的定义也不是一件容易的事。

阿拉伯哲学,随着历史的发展在各个时期有着不同的含义。

阿拉伯半岛在历史上很久以前就有人类栖息。早在公元前30世纪的巴比伦铭文中就提到了半岛南部的马喀恩王国和麦鲁赫王国。"阿拉伯人"一词最早见于公元前9世纪,用以指称阿拉伯半岛北部沙漠地区的游牧民族贝杜因人。在古希腊人、罗马人的观念里,概指包括沙漠绿洲和西南部经济文化发达地区在内的整个阿拉伯半岛的居民。公元7世纪以前的,亦即伊斯兰教诞生之前的阿拉伯哲学主要是指阿拉伯半岛上阿拉伯人的哲学。

据伊斯兰文化传统,《古兰经》被认为是阿拉伯文的第一部典籍,在此以前阿拉伯人没有留下任何文献。但是,我们却不能据此断言在公元7世纪之前就不存在阿拉伯文化和阿拉伯哲学。据学者考察,纯阿拉伯碑文出现于公元前8世纪。假若没有以前的经济和文化的相当发展,如《古兰经》这样一部经典的出现显然是不可想像的。《古兰经》是一部宗教经典,其中却也包含了许多哲学课题,如思维与存在、现象与本质、真理与谬误、空间与时间、自由与命定等关系问题。的确,同其他哲学一样,阿拉伯哲学也有一个从低级到高级、由浅入深、由片面到更多方面的发展过程,并且始终存在着唯物主义与唯心主义的斗争。

穆罕默德(约570—632)创立伊斯兰教并于公元7世纪30年

代初统一阿拉伯半岛，其后继承人（哈里发）在伊斯兰教的旗帜下，动员、组织阿拉伯人不断向半岛境外扩张，在不到一个世纪的时间里，东至北印度和阿姆河，西抵北非的阿尔及利亚，并经北非登上伊比利亚半岛的西班牙，势力扩及欧亚非三大洲。阿拉伯人在这一广袤的领土上建立起阿拉伯哈里发帝国，先后出现有伍麦叶王朝（661—750）、阿巴斯王朝（750—1258）以及一些地方王朝。由于阿拉伯哈里发帝国将前东罗马拜占庭帝国的北非地区和东方行省以及波斯帝国的属地并入帝国版图，所以，哈里发帝国实际上成为一个多民族的国家。境内的伊朗人、塔吉克人、乌兹别克人、突厥人、柏柏尔人、摩尔人、埃及人以及其他各族人民也都积极参与了阿拉伯帝国社会的政治、经济和文化建设，共同创造了哈里发国家的物质财富和精神财富。居住在阿拉伯帝国境内的非阿拉伯民族，尽管各自有其本民族固有的文化传统，但是因为阿拉伯文化居统治地位，更由于文化之间的彼此渗透，所以，无论阿拉伯民族还是非阿拉伯民族，其文化都具有阿拉伯文化的共同特点，构成阿拉伯文化的一个有机组成部分。英国东方学者伯纳·路易也认为中世纪阿拉伯文化是指这个帝国内部由不同种族和宗教的人们所创造而用阿拉伯文写成的带有阿拉伯色彩传统影响的多样性文化。

与欧洲中世纪的黑暗、落后、愚昧不同，从公元9世纪至12世纪，是阿拉伯哈里发帝国的科学与文化大放异彩的光辉灿烂时期。首先是数学、物理学、天文学、地理学、医学等等学科的进步，进而推动了哲学唯物主义思想的发展。这一时期的许多哲学家本身就是自然科学家或者医生。其中杰出的代表人物如铿迪、法拉比、伊本·西那、伊本·路西德等人。他们的哲学观点是与当时自然科学的发展密切相联系的。被称为“哲学之王”的伊本·西那是著名的医生，也是伟大的诗人和政治家。他强调以经验和观察为基础的逻辑推论，承认物质的永恒性和不可创造性，但同时又承认安拉的存在和灵魂不死。他的哲学观点明显地表现出了唯物主义的倾向。公

元12世纪穆斯林西班牙的进步学者和思想家伊本·路西德进一步发展了这种唯物主义因素，证明物质和运动是永恒的，不可创造的，并且否定个人灵魂不死和死后生活。他论证了关于宗教教义和理性判断的双重真理。这种哲学观点上的矛盾，是中世纪阿拉伯哲学家们共同的特点，它既反映了他们的唯物主义的不彻底性，也说明那个时代宗教哲学思想影响之大。

正是在这一时期，产生了不同的哲学派别，诸如唯理主义的穆尔太齐赖派、神秘主义的苏非派、经院哲学的穆台凯里姆派和哲人派（胡卡姆派），还有称为东方逍遥派的亚里士多德派。各派的理论以及他们之间的尖锐斗争构成了阿拉伯哲学史的主要内容。公元12世纪，阿拉伯哈里发帝国东部疆土范围内开始了宗教上的全面反动，竭力扼杀自由进步思想，于是阿拉伯的文化中心转移至帝国西部。其后，在东方，蒙古人攻占巴格达，阿巴斯王朝灭亡(1258)；在西方，西班牙人也开始了收复失地的斗争，终于在公元15世纪末，阿拉伯人被逐出西班牙。

阿拉伯文化及其哲学在中世纪能获有这样辉煌成果，其原因是多方面的。阿拉伯帝国建国后，随着国力的强盛，经济的繁荣，文化事业也随之发展昌盛。哈里发帝国后期分裂成诸多地方王朝后，各地统治者们为适应经济发展和政治上的需要，在其首都和大城市里，诸如大马士革、巴格达、巴士拉、库法、开罗、科尔多瓦、撒马尔罕和布哈拉等地都设立了大学、图书馆、天文台、医院和翻译机构，并延聘许多名流学者从事科学和哲学的研究，从而为科学文化的繁荣昌盛创造了良好条件。值得注意的是，阿拉伯哈里发帝国对被征服地区民众和异教徒采取了比较宽容的政策，并给予当地学者以从事学术活动的自由，使他们有机会为中世纪阿拉伯文化做出自己的贡献。众所周知，古希腊科学和哲学著作的翻译工作最初就是由异教徒开始的。阿拉伯学者与波斯学者以及其他非阿拉伯学者之间的学术交往、穆斯林与基督教徒、犹太教徒、拜火教徒之

间的频繁接触，都起了文化交流的作用，因而阿拉伯文化得以汲取多种养分。尤其是，原来的经济和文化发展水平高于阿拉伯的伊朗民族及其文化对促进阿拉伯文化的进一步发展起了相当重要作用。实际上，中世纪的阿拉伯科学家和哲学家绝大多数不是来自阿拉伯半岛的阿拉伯人，而是出自非阿拉伯民族，其中尤以波斯人居多。阿拉伯哈里发帝国版图囊括中近东、北非、西班牙，这些地方是东西方经济、文化交流的必经之路，从而促使帝国内各族人民之间以及他们与外界的交往更加频繁，促进国内各族人民固有文化的交流与融合，有助于吸收外国的文化成果，终于在更大的范围内形成了光辉灿烂的阿拉伯文化。

中世纪阿拉伯哲学从古代的希腊、印度、波斯、埃及（亚历山大利亚）、叙利亚的哲学里吸取了不少有益的成分。它继承和发展了亚里士多德哲学中的唯物主义成分；反过来，中世纪阿拉伯哲学又对欧洲哲学产生了巨大的影响。它的贡献不仅仅是把古希腊哲学保存下来，使处于黑暗时代的西欧学者在读到由阿拉伯文重译为拉丁文的古希腊哲学著作后才知晓亚里士多德的名字，并且中世纪阿拉伯哲学家们在新的条件下，在生产发展和自然科学进步的基础上，发展了唯物主义和唯理论的倾向，使哲学思想前进了一步。伊本·路西德的哲学传入西欧后，法国巴黎大学、意大利帕多瓦大学都曾经将其定为哲学教材。自公元13世纪初叶开始，伊本·路西德的哲学观点几乎成了各大学里的权威思想。直至1743年，法国国王路易十一整顿法国教育时，还下令在巴黎大学同时讲授亚里士多德的哲学和伊本·路西德的哲学。此外，阿拉伯哲学还促使欧洲经院哲学内部展开了唯名论与唯实论两大派别之争，从而导致了经院哲学的动摇和崩溃，足见中世纪阿拉伯哲学对欧洲影响之大。阿拉伯哲学在哲学发展史上的确起了承前启后的作用。

近现代阿拉伯哲学。继蒙古人之后，奥斯曼帝国实行对阿拉伯人的统治。在奥斯曼帝国衰微之际，拿破仑于1798年侵入埃及，一

般学者认为，阿拉伯近代史从此开始。近代以来，阿拉伯人丧失了它在中世纪的荣耀，多民族的统一的阿拉伯哲学已不复存在。此后，阿拉伯哲学又回到单一的阿拉伯民族的哲学。在近现代，人们普遍地把说阿拉伯语的各国人民视为一个民族或相互视为姊妹民族。他们由于共同的地区、共同的语言、共同的文化和争取政治独立的共同愿望而联成一体。所以，他们认为，凡是生活在他们的国土上，说阿拉伯语、受过阿拉伯文化熏陶的人都属于阿拉伯民族的成员。近百年来，阿拉伯各国人民为反对殖民主义、帝国主义的压迫与奴役，为获取民族解放与国家独立，进行了持久的、英勇卓绝的斗争，用鲜血写下了可歌可泣的历史篇章。这一时期，不但涌现出许多民族英雄和群众领袖，而且也出现了不少政治家、思想家。他们的哲理与观点构成了近现代阿拉伯哲学思想。所以，近现代阿拉伯哲学是指阿拉伯国家人民的哲学。

总之，阿拉伯哲学的含义并不是固定不变的，它随着时代的变化而变化。然而，阿拉伯哲学的黄金时代是在中世纪。恩格斯说："在罗曼语那里，一种从阿拉伯人那里吸收过来并从新发现的希腊哲学那里得到营养的明快的自由思想，愈来愈根深蒂固，为18世纪的唯物主义作了准备。"① 这里无疑指的是中世纪的阿拉伯哲学，而非其他意义的阿拉伯哲学。列宁说："要认真地研究一下哪怕是中世纪的争论同唯物主义历史的联系，就需要作一番专门的考查。"② 列宁要我们作专门考查的内容之一必定也包含中世纪阿拉伯哲学。中世纪阿拉伯哲学保存并发展了古希腊哲学，并将其传入欧洲，在历史上起到了承上启下、继往开来的作用，使欧洲人重新认识古希腊的文明，是人类认识史的一个重要的中间环节，在世界哲学史上也占有重要地位，因而应是我们予以重视和研究的重点所在。当然我们也看到，由于世界形势急速转变，国内外的迫切需

① 《马克思、恩格斯选集》第3卷，第445页。
② 《列宁全集》第20卷，第185页。

求，愈来愈迫使我们要把目光凝聚在中近东阿拉伯国家形势发展的焦点上。摆在我们面前的任务是，努力掌握近现代阿拉伯哲学思想的资料，进一步深入细致地研究，以满足我们时代的要求。

目　录

序一 …… 陈筠泉 Ⅰ
序二 …… 吴云贵 Ⅲ
说明 …… Ⅴ
导言 …… Ⅶ

第一编　阿拉伯古代社会 …… 1
第一章　阿拉伯半岛 …… 3
第二章　阿拉伯古代文化 …… 6
第三章　麦加、克尔白与拜物教 …… 11

第二编　伊斯兰教的产生和发展 …… 17
第四章　穆罕默德和《古兰经》 …… 19
第五章　伊斯兰教的扩张 …… 25
第六章　阿拉伯文化的黄金时代 …… 30
第一节　外来文化的传入与翻译 …… 30
第二节　教育发展与学术繁荣 …… 32
第七章　外来文化的影响 …… 36

第三编　阿拉伯哲学的建立与发展 …… 41
第八章　阿拉伯哲学与伊斯兰哲学 …… 43
第九章　阿拉伯哲学家的社会政治思想 …… 49

第一节　法拉比 …… 50
第二节　伊本·西那 …… 56
第三节　伊本·巴哲与伊本·图斐勒 …… 59
第四节　伊本·路西德 …… 63
第五节　伊本·赫勒敦 …… 67
第十章　中世纪阿拉伯美学思想 …… 73
第一节　美的概念 …… 73
第二节　美的特殊性 …… 78
第三节　文艺美学 …… 81

第四编　主要哲学派别 …… 91
第十一章　穆尔太齐赖派 …… 93
第一节　产生背景 …… 93
第二节　关于教义的理论研究 …… 96
第三节　主要哲学思想 …… 100
第十二章　穆台凯里姆派 …… 105
第一节　产生背景 …… 105
第二节　与穆尔太齐赖派的分歧 …… 107
第三节　主要代表人物——艾什耳里 …… 110
第十三章　什叶派 …… 116
第一节　产生背景 …… 116
第二节　主要派系 …… 118
第三节　主要哲学思想 …… 120
第十四章　精诚兄弟会 …… 125
第一节　产生背景 …… 125
第二节　组织和著作 …… 126
第三节　主要哲学思想 …… 127
第十五章　苏非派 …… 131
第一节　产生背景 …… 131
第二节　主要特征 …… 134

第三节　发展阶级 …… 135
第十六章　阿拉伯亚里士多德学派 …… 142
第一节　名称的由来 …… 142
第二节　主要代表人物和特点 …… 143

第五编　宗教哲学 …… 145
第十七章　“凯拉姆” …… 147
第一节　源流 …… 147
第二节　真主的属性 …… 151
第三节　《古兰经》的永恒性或创造性 …… 155
第四节　创造世界 …… 157
第五节　世界的原子构造 …… 159
第六节　因果关系与本性 …… 161
第七节　意志自由与前定 …… 162
第十八章　存在统一论 …… 166
第一节　概述 …… 166
第二节　库纳维和卡沙尼 …… 168
第三节　加米和设拉子 …… 172
第十九章　苏非哲学概念 …… 177
第一节　真主显现 …… 177
第二节　“静止的本质” …… 181
第三节　“新创造” …… 186
第四节　“第三存在” …… 188
第五节　“完人” …… 19
第二十章　苏非哲理与寓言 …… 192
第一节　“主赐予你生命亦可剥夺你生命。” …… 193
第二节　“谁用信仰宝鉴观人照物，看见自身也就看见真主。” … 195
第三节　“真山真水皆寓于心灵，自然风景宛如水中倒影。” …… 196
第四节　“洁净乃是心鉴本性，因是反映无限有形。” …… 198
第五节　“千条河流归大海” …… 199

第六节 “犹如众人的手不能识全象，感官之眼亦难认真主上苍。” …… 202
第七节 “精明时务，暗于敬神，与其精明，不如虔信。” …… 202
第八节 “谁若炫耀自己，显示胜人一筹，必然招惹是非，终将大难临头。” …… 204
第九节 “唉，语法家，你的一生付诸东流！” …… 205

第六编 主要代表人物 …… 207
第二十一章 镫迪 …… 209
第一节 生平与主要著作 …… 209
第二节 主要哲学思想 …… 211
第二十二章 拉齐 …… 218
第一节 生平与主要著作 …… 218
第二节 主要哲学思想 …… 219
第二十三章 法拉比 …… 221
第一节 生平与主要著作 …… 221
第二节 主要哲学思想 …… 223
第二十四章 伊本·密斯凯维 …… 236
第一节 生平与主要著作 …… 236
第二节 主要哲学思想 …… 236
第二十五章 伊本·海赛姆 …… 239
第一节 生平与主要著作 …… 239
第二节 主要哲学思想 …… 240
第二十六章 伊本·西那 …… 242
第一节 生平与主要著作 …… 242
第二节 主要哲学思想 …… 245
第二十七章 安萨里 …… 259
第一节 生平与主要著作 …… 259
第二节 主要哲学思想 …… 262
第二十八章 欧玛尔·海亚姆 …… 272

第一节　生平与主要著作 …… 272
第二节　主要哲学思想 …… 275
第二十九章　纳斯尔·丁·图斯 …… 292
第一节　生平与主要著作 …… 292
第二节　主要哲学思想 …… 294
第三十章　贾拉尔·丁·鲁米 …… 306
第一节　生平与主要著作 …… 306
第二节　主要哲学思想 …… 311
第三十一章　伊本·巴哲 …… 317
第一节　生平与主要著作 …… 317
第二节　主要哲学思想 …… 319
第三十二章　伊本·图菲勒 …… 326
第一节　生平与主要著作 …… 326
第二节　主要哲学思想 …… 327
第三十三章　伊本·路西德 …… 331
第一节　生平与主要著作 …… 331
第二节　主要哲学思想 …… 336
第三十四章　伊本·阿拉比 …… 347
第一节　生平与主要著作 …… 347
第二节　主要哲学思想 …… 348
第三十五章　伊本·赫勒敦 …… 351
第一节　生平与主要著作 …… 351
第二节　主要哲学思想 …… 356

第七编　阿拉伯哲学对欧洲的影响 …… 363
第三十六章　阿拉伯哲学对欧洲的影响 …… 365
第一节　中世纪阿拉伯文化的西渐 …… 365
第二节　对欧洲基督教神学的冲击 …… 368
第三节　传播与影响 …… 372
第四节　西班牙和北非地区阿拉伯哲学家的影响 …… 378

第五节　对近代西方的影响 …… 382

第八编　阿拉伯现代哲学思想的发展 …… 389
第三十七章　概述 …… 391
第一节　阿拉伯现代哲学思想发展特点 …… 392
第二节　阿拉伯现代主要哲学思想 …… 397
第三节　阿拉伯现代哲学思想发展的不平衡性 …… 401
第三十八章　瓦哈卜一神教派运动 …… 403
第一节　产生与发展 …… 403
第二节　政教合一的国家 …… 405
第三节　瓦哈卜的哲学思想 …… 407
第四节　瓦哈卜的社会思想 …… 411
第五节　瓦哈卜一神教派运动的失败与意义 …… 413
第三十九章　泛伊斯兰主义 …… 416
第一节　概述 …… 416
第二节　哲马鲁丁·阿富汗尼 …… 420
第三节　穆罕默德·阿布杜 …… 428
第四十章　泛阿拉伯主义 …… 438
第一节　阿拉伯民族主义与泛阿拉伯主义 …… 438
第二节　纳赛尔和他的《革命哲学》 …… 441

第九编　阿拉伯哲学在中国 …… 447
第四十一章　阿拉伯哲学在中国 …… 449
第一节　伊斯兰教在中国 …… 449
第二节　阿拉伯哲学与中国传统哲学的异同 …… 451
第三节　中国关于阿拉伯哲学和伊斯兰神学研究的早期著作浅析 …… 453
第四节　中国阿拉伯哲学研究的新方向 …… 457

主要参考书目 …… 459

第一编

阿拉伯古代社会

第一章　阿拉伯半岛

阿拉伯半岛位于亚洲的西南部，北邻美索不达米亚平原，西北界约旦谷地，西滨红海，南临阿拉伯海，东濒海湾（波斯湾）和阿曼湾，面积达300多万平方公里，是世界上最大的半岛。

阿拉伯人把自己所居住的地方叫做“阿拉伯岛”，说明在地理上与世界的隔绝状态。但由于叙利亚沙漠的延伸，阿拉伯半岛插入古代两大文明的发源地——埃及与巴比伦之间，南部的海路又与另一个古代文明的发源地印度相通。这种地理位置，使其在欧亚大陆及非洲之间，以及地中海世界与印度、远东之间，占据一个重要的战略地位。

从地形看，阿拉伯半岛是个西部和南部为山脉所环抱，逐渐向东部和北部倾斜的“台地式高原”。西部因红海海岸断裂下沉，边缘掀动而翘起，形成希贾兹山脉。山脉沿着西部海岸，直至也门，绵亘1,800公里。在北部的麦地那附近，山脉海拔为1,200米左右，自塔伊夫往南，上升到2,000米以上，巍峨山岭蜿延起伏，越来越高。也门的哈杜尔舒艾卜峰，海拔3,760米，是半岛的最高点。由希贾兹迤东，地势渐趋低缓，大多属于平坦高原和低地。但沿南部海岸，海拔1,000米至3,000米的山脉依然连绵不绝，直抵东端的阿曼湾，长约1,600公里。在阿曼湾西岸，还有一条南北走向的山脉，主峰绿山海拔3,352米，陡崖峭壁，巍然耸立，雄视着印度洋。这些山脉构成了挡住海风的自然屏障，是半岛内陆形成广袤沙漠旷野地带的原因之一。

除了山脉和高地外，半岛约有40%的地区是沙漠。真正的沙

漠分为三类：(1)内夫得沙漠，位于北部，主要是沙质沙漠，经常因大风吹动而迁移，形成一望无际的沙丘丘陵。这一地区干燥贫瘠，绿洲极为罕见，但在冬季降雨以后，地面会萌发一层青翠的牧草，成为骆驼和羊群出没之处。(2)红沙地区，北起内夫得沙漠，南至哈达拉毛山脉，迤逦500多公里，构成面积逾65万平方公里的鲁卜哈利沙漠(空旷无人地区)。红沙地区西部，通称艾哈噶夫(沙丘地区)。在季节性降雨时期，这里生长丰盛的牧草，能吸引贝杜因人赶着畜群前来放牧几个月，但在夏季，却是寸草不生，人迹罕至。(3)熔岩地区，主要分布在中部和西部，火山熔岩的碎碴堆积在地表沙岩之上。这种岩质沙漠是真正的不毛之地。

半岛的其他部分属于干燥草原或半沙漠地区，即阿拉伯人所说的旷野。著名的有叙利亚哈马德旷野、伊拉克萨马瓦旷野、东部的哈萨旷野。此外还有一种沙丘围绕的圆形平原，由于地下水蕴量较多而形成草原。在这类贫瘠草原上，各种灌木丛生，是骆驼的主要饲料。可种植的耕地主要分布在沿海的低地和零星散处的绿洲里，历史上兴起的城镇大多出现在那里。

半岛气候的显著特征是干旱和炎热。不过，因地理条件不同，各地存在着相当明显的差异。沿海地区冬夏气温差别较小，即使在冬季，也很少降到15℃以下；夏季一般在40℃左右，可是湿度较高。内陆地区，例如被沙漠和草原包围的纳季德高原，冬季夜晚气温经常下降到0℃左右；而夏季白天气温通常达到45℃以上。只是夏季一般湿度较低，昼夜温差很大，白昼虽然酷热，夜晚却有些凉爽。内陆的沙漠地区，属于世界上为数不多的干燥炎热地带之一。在鲁卜哈利沙漠，夏季白天气温超过50℃，沙漠表面温度估算最高可达82℃，夜间气温也在30℃左右。只有希贾兹地区塔伊夫东南的山岭高原，气温较低，即使在夏季也会使人感到凉快。

各地的年降雨量，一般都在100毫米以下，集中在冬季的11月至翌年4月，而且雨期毫无规律。如在希贾兹地区，有时长达数

年滴雨不下，有时一阵暴雨骤降，持续的时间虽短，但来势非常猛烈，引起山洪突发，沟壑横流，在麦加还有山洪冲毁克尔白的危险。因而境内没有一条常年潺湲的河流，却有遍布各地的干沟涧谷——瓦迪，即临时性的水流通道网。著名的锡尔汉瓦迪、鲁麦瓦迪、达瓦西尔瓦迪、哈达拉毛瓦迪，起着为商队和朝觐者指引道路的作用。也门和阿西尔，因有西南季风经过红海登陆，在遇到山地抬升后产生地形雨，每年5—9月能有充足的定期降雨。也门中部高地海拔800米以上地区，年平均降水量约为750毫米，最多的地方可超过2,000毫米。当地居民利用这种得天独厚的自然条件，自古就开始兴修水利，开辟梯田，种植农作物。沿南部海岸的山谷中，乳香、没药等香料植物长势茂盛，古代就被称为"香料海岸"。

自然条件的差异，在阿拉伯半岛造成两个形成鲜明对照的经济区域。沿海地区，特别是西南部，从公元前1,000年左右起，已在灌溉农业和香料贸易的基础上，构筑了高度发展的古代文明。在伊斯兰教兴起前夕，这一文明虽然早已衰落，但对整个半岛的社会经济和文化生活留有深刻的影响。中部和北部，主要是希贾兹、纳季德和叶马麦地区，与艰苦的自然条件相适应，当地居民主要是逐水草而居的贝杜因人。他们除周期性地迁徙游牧外，还劫掠、勒索绿洲和商队。绿洲城镇居民生产的椰枣、谷物及队商贸易，与贝杜因人放牧的畜群，成了互为补充的经济资源。在穆罕默德传教以前，经济基础不同而又互相依赖的两种社会集团——沙漠的游牧民和绿洲的定居民——并存于阿拉伯人的氏族社会中，是这一地区最重要的历史特征。

第二章　阿拉伯古代文化

阿拉伯半岛扼守亚、非、欧三洲商路要冲的地理位置，使它成为东西交通的枢纽。游牧部落周期性地往外迁徙，曾多次对世界历史发生过冲击。国际关系的变动和过境贸易的变化，对古代文化的盛衰有着重大的影响。阿拉伯半岛与外界并没有完全隔绝，只是处在文明世界的边缘上。

大约在公元前10世纪，南阿拉伯人在灌溉农业和香料贸易的基础上建立了一系列城邦国家。据铭文记载，先后曾有马因、萨巴、盖特班、哈达拉毛和奥桑等国。这些国家建造过水利工程，铭文中也常常提到水坝、水井、河渠、土地和边界问题。约在公元前5世纪末，萨巴王国在半岛西南部建立霸权，并完成了马里卜大坝的宏伟工程。除生产谷物外，各国都把采集乳香、没药等香料视为一种宗教义务。贩运香料及东非、印度产品的贸易，成为各国的重要财源，并使南部博得"阿拉伯福地"的美誉，在地中海世界享有盛名。

这些国家最初是以神庙经济为中心发展起来的，由依赖农业和商业的城市及游牧部落组成。每个国家都有居统治地位的部落，崇奉共同的部落主神。国王被视为神权的代理人，通常由他的儿子和继承人辅佐执政。国王行使权力时，要受到由部落贵族和神庙祭司组成的大议事会的限制。地方的部落首领拥有较大权力，整个国家具有由部落联盟过渡而来的明显痕迹。

南部各国宗教的主要特征是星宿崇拜。有许多华丽的庙宇，有繁冗的仪式和献祭，有一批在社会中起重要作用的祭司。阳性的月神在名目众多的神灵中占据首位，在各国有不同的名称。马因的阿

斯台尔、萨巴的伊勒麦盖、哈姆丹的塔耳莱卜，都是部落神。太阳女神舍姆斯的名称是通用的，拉特可能是她的别名。崇拜神灵时，要奉献香料和祭牲，并遵奉许多关于洁净的戒律。对触犯戒律者的惩罚，是在神庙中竖立一块忏悔还愿的铜版铭文。铭文和神庙遗址已有大量发掘，但没有留存书籍或文献。

南部各国组织和垄断的转运贸易，打通了北部游牧地区的商路。这样，南部不仅独占东西之间的香料贸易，而且对贝杜因社会产生深远的影响。他们组织骆驼商队，从分散的游牧部落中雇佣向导和保镖，从而把北部卷入国际性的经济联系之中。其中最有决定性意义的变化，是在南部商站的基础上兴起了一系列北阿拉伯人的队商城镇。约公元前 2 世纪，南部出现萨巴和希木叶尔联合王国，哈姆丹人取代了原萨巴王族。同时，在北部队商城市皮特拉兴起奈伯特王国，接管了南部的部分转运贸易。奈伯特王国因占据南部与地中海世界之间队商贸易的必经通道而强盛起来。在极盛时期，其统治范围北至死海，南抵希贾兹，包括半岛北部的利赫扬和赛穆德两个小王国。至公元 1 世纪，奈伯特王国成了罗马对付帕提亚的缓冲国，并用作远征也门的基地。罗马的动机是想直接控制东西商道的枢纽，但为此目的进行的军事远征却遭到挫败，成为罗马入侵阿拉伯半岛唯一的一次尝试。随后，罗马人掌握季风的秘密，开辟红海和印度洋的航路，南部垄断贸易的地位从此结束。而帕提亚入侵美索不达米亚的后果，引起东西陆上商道北移。皮特拉失去优势，迅速衰落，于公元 106 年亡于罗马。北部的巴尔米拉继而崛起，成为横贯沙漠的交通要冲，至公元 2—3 世纪臻于极盛。在王后齐诺比亚摄政期间，巴尔米拉起来反抗罗马，一度攻占埃及和小亚细亚，震惊了罗马帝国。公元 273 年罗马皇帝御驾亲征，摧毁了巴尔米拉。这两个国家的文化，是带有希腊、叙利亚、帕提亚影响的混合文化。但他们的语汇和宗教，从铭文看具有北阿拉伯人的典型色彩。

约在公元275—300年，希木叶尔人起兵夺取政权，并在半岛南部第一次实现统一。在萨珊王朝统治时期，波斯商人复兴了波斯湾至印度洋的贸易，几乎中断了希贾兹商路。从这一时期稀少的铭文看，各种神祇仍是各部落的神，统一的主神没有出现。地方割据势力削弱了国家权力，国王变成世俗的政治权威。神庙祭司的地位和影响逐年下降，后来在犹太教和基督教的竞争下，约在公元4世纪最后消失。罗马（后来是拜占庭）与波斯争夺商路控制权的长期斗争终于波及也门，埃塞俄比亚的阿克苏姆王国也插足其间。希木叶尔王朝末代君主优素福·艾什阿尔（外号祖·诺瓦斯），极力打击信奉基督教和异教的地方势力，企图通过推行犹太教来扩大国家权力。公元525年，阿克苏姆王国在拜占庭帝国支持下，以保护基督徒为借口武装入侵，倾覆了希木叶尔王朝。他们的目的是要建立对印度的直接贸易，但无法打破波斯人的障碍，只是给半岛南部造成经济衰退和政治解体。阿拉伯史籍把南部社会的分崩离析和大批部落的迁徙，归之于马里卜大坝的塌毁。其实，真正的原因在于商路转移引起的经济衰退，促使社会内部矛盾的激化。王权削弱，地方割据，连年内乱，使原有的水利灌溉系统趋于废圮，最后是宗教倾轧和外族入侵的结果。大坝塌毁的传说，不过是把长期的社会经济原因加以集中作象征性的渲染而已。公元575年，希木叶尔贵族到萨珊朝廷请求援助，波斯国王派兵击溃阿比西尼亚驻军，使也门摆脱异族统治。不久，也门沦为波斯的一个省，直至公元628年也门皈依伊斯兰教后，波斯的统治才告终止。

往外迁徙的南部各部落，在北部遇到了拜占廷和萨珊两大帝国。双方正在为争夺东西贸易的控制权而大动干戈。为了阻止游牧部落的骚扰，同时也想利用阿拉伯人充作战争的辅助力量，两大帝国都在边界扶植阿拉伯部落建立附庸国，因此形成的两个阿拉伯边境国家，都具有叙利亚和希腊文化的影响，并部分地渗入了半岛内陆。

莱赫米家族的先祖伊木鲁勒·盖伊斯(3281年卒),他在墓志铭中自称为"全体阿拉伯人的国王"。他的后裔在希拉(本义是帐篷)建立的王国中,有一部分居民是罗马战俘的后代,称"伊巴德"(崇拜者,即基督的崇拜者),属于叙利亚东方教会(后来的聂斯脱利派)。在他们的影响下,希拉王室在6世纪末终于改信基督教。孟迪尔在位期间(418—462),莱赫米人在波斯政治舞台上地位显赫。波斯皇帝叶兹德吉尔德(399—420)赐给孟迪尔"给叶兹德吉尔德增添欢乐者"和"最伟大的"荣誉称号。皇帝驾崩后,孟迪尔统率阿拉伯军队拥戴皇子伯海拉木即位,迫使觊觎皇位的波斯贵族和祭司就范。同时,莱赫米人与阿拉伯内地保持着密切的经济和文化联系。在阿拉伯传说中,希拉被视为阿拉伯社会的一部分,而且还是重要的文化和经济中心。公元602年,莱赫米王朝由于企求独立而被波斯人所灭,另立泰伊族的酋长,由波斯总督独揽大权。

加萨尼人站在拜占廷一方,与莱赫米人长期征战。王国没有固定的首府,起初是一座活动的帐篷,一度固定在昭兰高地的查比叶,后来转往大马士革附近的吉里格。和莱赫米王国一样,加萨尼王国也是不稳定的军事政治联合体,其分合依军事力量的大小和战争的胜负为转移,并仰仗于宗主国的津贴和支持。公元529年,在加萨尼人重创莱赫米人后,查士丁尼皇帝授予族长哈里斯以"贵族"和"族长"的头衔。加萨尼人虽然是拜占廷的附庸,却信奉基督教的异端一性派。公元563年,哈里斯在君士坦丁堡获得皇后提奥多拉的准许,为不愿信奉正教的阿拉伯人任命两位一性派主教。其中一名是雅各·伯拉德伊斯,即"穿马衣的雅各",因经常化装秘密传教而得名。重新兴盛的叙利亚一性派教会,在他之后称为雅各派。6世纪末,加萨尼人被指控企图建立一性派独立王国而为拜占廷所灭。

约在同时,肯德王国曾在阿拉伯半岛中部短暂兴起。肯德部落原来居住在哈达拉毛西部,迁徙到鲁卜哈利沙漠东北边缘后,在法

奥建立基地并向北扩张。他们一度打败莱赫米人，占据希拉城，将都城迁至安巴尔。公元 529 年，莱赫米人全力反击，肯德王国受到致命的一击。肯德王国虽然国祚短促，但是意义深远。这是阿拉伯部落在半岛中北部建立民族国家的首次尝试。它的历史成就和传奇故事，极大地丰富了共同的民族语言和文学，推动了阿拉伯部落向民族和国家的发展。

第三章　麦加、克尔白与拜物教

伊斯兰教兴起前，阿拉伯社会在总体上仍属于以血缘关系为基础的氏族制社会。游牧经济在半岛的大部分地区一直占据统治地位。阿拉伯人的部落宗教，主要是集体的崇拜仪式，而不是个人的信仰。阿拉伯人遵奉宗教的习俗，既是尊重传统的礼仪和风俗，也是由于顺从部落的统一意志。每个部落都有自己的神灵，同时也承认其他部落的神灵在各自范围内的权力。神灵一般都有固定的住处，其象征通常是一块石头、树木、井泉或岩洞。宗教仪式的核心是献祭，用牲畜血通过分享祭牲或蘸舔血液，神灵就与部落建立亲密关系，成为部落的守护神，有时变成部落的祖先。在举行仪式期间，人们要遵守除性交一类的禁律，隆重地给男孩举行割礼，总是固定在水源附近，以便执行洁净的规定。这里构成一块禁地，有代替一片不许外部落放牧的牧场。在此类禁地内，不准砍伐树木，猎取禽兽和杀人流血；禽兽树木和人的生命，甚至受到复仇者追索的人，都受到保护。在神灵的概念形成后，禁地的石头、树木、岩洞、井泉等自然物仍是圣洁的，这些自然物是崇拜者与神灵发生直接联系的媒介。有的神灵也为不同的部落所敬奉，重要的神灵逐渐成为几个部落在固定季节共同朝拜的对象。在朝拜圣地时，最显著的是围绕圣物的列队行进仪式。巫士在队列前以节奏快速的半谐音韵句高诵咒语，人们在绕行时伸手触摸圣物，以便从中获取超自然的力量。

在接触犹太教和基督教的宗教观念之前，贝杜因人还没有来

世生活和灵魂不朽的信仰。他们相信有一种超人的力量控制着周围的自然界，但用巫术能役使它。随着巫术的衰落，它进而与神灵区分开来，被设想成和人类一样繁衍、也受死亡支配的精灵，这就是阿拉伯语的"精尼"。人迹常至的地区，由神灵主宰；人迹罕见的荒野，归精灵统治。精灵即成了这种观念人格化的产物，在传说中常常伪装成性格残暴的贝杜因人出现。在阿拉伯部落宗教中，没有说明神灵起源的神话，也几乎不存在由部落神发展而来的具体造像。语言本身也在"神的住所的石头"（沃斯恩或努苏布）和"雕塑的偶像"（赛奈姆）之间作了区分。前者是指拉特和默那的祭坛，后者是指从叙利亚输入的"偶像"（赛莱姆）胡伯勒。

阿拉伯人的部落宗教中充斥着形形色色的巫士，但不存在真正的祭司或教士阶层。卜士的职能是发布神谕或预言，用神签决疑，主持朝拜或祈雨一类的迎神仪式。圣地护卫只是圣石或禁地的世袭监护人，并不主持献祭。占兆者能从飞鸟走兽的动向解释预兆，占测吉凶，并裁决棘手的内部争执和血统问题。其中最重要的是巫士（卡欣），尤其是女巫（卡希娜），被认为具有神秘的力量，能够祈雨攘灾，除病辟邪。作战时，他们伴随驼轿，预卜敌对部落的行动和谋划，并用咒语使对方的武器和战术失灵。在长期的部落战争中，他们的地位逐渐被诗人所取代。诗人最初被认为掌握超自然的知识，传之不可见的精灵，因而能以他的语言使敌人遭殃。后来他演变成熟知部落宗谱和祖先功绩、掌握敌对部落心理弱点和历史耻辱的智者。在颂扬和讽刺两大主题中，诗人大力强调美德和荣誉的约束力，借以维护部落的生存。至于不断降临的灾难，都被诗人归咎于命运和光阴。每个人的享有、寿限、性别和幸福都由盲目的命运主宰。人的活动和能力则听凭光阴的无情摆布。部落的荣誉和美德也为之黯然失色。在古典诗歌中，表现为对生命短促、人生艰辛、祸福无常、爱情不永的悲叹哀伤。这种个人意识的产生，是对注重外在仪式的部落宗教的怀疑和否定，也是要求摆脱漠视个人

的集体信仰的觉醒。

到6世纪时，以麦加为中心出现了超越部落的地方神灵。其中最受崇拜的，是麦加人称为“安拉女儿”的三女神。拉特（本义是女神）的祭坛是一块方形的白石，位于塔伊夫附近的瓦吉谷地，被尊奉为“女主宰”。欧萨（大能者）的祭坛在麦加东面奈赫莱的加卜加卜山洞前，由三棵阿拉伯胶树组成，其中一棵是欧萨树。希贾兹有许多部落向她献祭，在麦加也最受尊崇。默那（命运）是司命运和光阴的女神，在麦加和麦地那之间的古戴德有她的祭坛，是一块黑石，曾是麦地那阿拉伯人的朝拜和献祭之处。据说她是最古老的神灵，曾是阿拉伯人的家神。最重要的宗教活动是一年一度的朝觐。来自各地的贝杜因人在乌卡兹的集市结束后前往麦加，参加克尔白和阿赖法的绕行和行进仪式，然后在克尔白四周的360块“圣石”——或作祭坛，或作偶像，或兼而有之——上宰杀祭牲，把血洒在朝向克尔白的那一面上，牺牲就供奉在石头上。

麦加的崇拜中心克尔白是一座立方体型的简单建筑，最初没有房盖。墙上嵌着一块黑色的陨石，被阿拉伯人当作神物崇拜，成为朝觐者都要抚摩的圣物。当时，克尔白最显赫的神灵是胡伯勒（本义是蒸汽、精神），据说是胡扎阿部落从叙利亚引入的，是个人形的偶像。克尔白又称“安拉的住所”（天房）。安拉是阿拉伯人崇拜的古老神灵。古代南阿拉伯语铭文中就有这个名称；作为泛指的神，也出现在奈伯特的人名中。从《古兰经》中看，在伊斯兰教前，至少麦加人已经认为，安拉是造物主、最高的养育主、盟誓和契约的监督者、流落他乡的异族人保护神、在特别危急的时刻可以呼救的唯一神灵。安拉作为至上神的观念虽然被人熟知，但这位“天房之主”在宗教仪式和现实生活中还未占有真正的主宰地位。这些神灵的出现，是氏族社会解体和世界性经济力量变幻不定的现实在宗教观念上的反映。宗教观念的发展，不仅显示了原有宗教意识的融合和升华，而且还反映了犹太教和基督教的影响。

犹太教和基督教对阿拉伯人的影响可以追溯到公元1—2世纪。犹太教在南部建立过犹太教社团，并使希木叶尔王室信奉犹太教，对当地的基督徒加以迫害。北部的加萨尼王国和莱赫米王国则先后皈依基督教一性派和聂斯脱利派，并使其在北部的一些部落中得到传播。6世纪初，奈季兰成了基督教的重要据点，在南部边远地区基督教也得到传布。在希贾兹，基督徒主要是一些小商、酒贩、屠夫和奴隶，以及各种异端的隐士和修士。他们人数不多，散处于绿洲城镇游牧营地，没有自己的社团和教堂；在神学上简单粗糙，而且互相攻讦。犹太人作为居住集中的农业社团，在麦地那、海巴尔、太玛、斐达克和瓦迪古拉等地占据绿洲良田，发展灌溉农业和手工业，同时还垄断当地的集市和金属制品贸易，在阿拉伯半岛的经济和文化生活中占有重要地位。宇宙一神的教义和历史传说，冲击了正在解体的部落宗教，但对部落民的影响，多半停留在表面上，并且局限于城镇和集市附近。

在伊斯兰教兴起前，阿拉伯人中间已经出现了模糊的一神观念。氏族制度的瓦解和社会矛盾的加剧，使得部落宗教的观念和仪式越来越不合时宜。在这种背景下，一些人对以外在仪式为特征的拜物教感到厌倦，产生了对个人信仰和道德的追求，开始转向超越部落的有关个人得救的宇宙神信仰。但是，正在激烈竞争的基督教和犹太教，带有异族入侵的背景，有悖于阿拉伯人的民族感情。因此，有人在宗教领域中进行探索，主张抛弃迷信，追求真正的一神信仰。

这些人后来被称为"哈尼夫"(真诚者)，在麦加、麦地那和塔伊夫都有活动。他们声称追随"易卜拉欣的宗教"，厌弃偶像崇拜，拒食祭牲腐肉，谴责活埋女婴，甚至反对部落贵族的特权。从他们的苦行隐修方式和宗教态度看，他们已经感受到时代的变化，为信仰问题所困扰，显示了建立一神教的趋势。他们作为在宗教领域中主张改革的先驱，可以视为接受一神教义的媒介。但是，能为广大阿

拉伯人接受和信奉的新宗教，必须完全独立于基督教和犹太教，否定阿拉伯人的原始拜物教而又超出哈尼夫的模糊一神观念，这一使命是由穆罕默德传播的伊斯兰教及其经典《古兰经》完成的。

第 二 编

伊斯兰教的产生和发展

第四章　穆罕默德和《古兰经》

阿拉伯人的先知穆罕默德出生于公元 570 年。他的父亲阿卜杜拉在他出生前已经去世。6 岁时，母亲阿米娜死于从麦地那返回麦加的归途中。祖父阿卜杜·穆塔里布和伯父阿布·塔里布相继担负抚育孤儿的责任。他所属的哈希姆族，是麦加古来什部落的核心氏族，但不是居统治地位的富裕氏族。他从小没有受过教育，要从事放牧一类的劳动。12 岁时，他跟随伯父参加商队前往叙利亚。在成年以后，还必须到氏族以外去谋生。25 岁时，他受雇于富孀赫蒂彻，替她经办商务。赫蒂彻的前夫从事商业，家道小康，丈夫死后独自支撑门户。她向穆罕默德提婚时，已年届 40 岁。结婚以后，穆罕默德的生活发生重大转折，可以在闲暇时间思考问题。35 岁时，他得到“艾敏”(忠实可靠者)的称号，反映他的社会地位有所提高。至于他在这一时期形成宗教思想的精神背景，尚无足资凭信的资料。

公元 610 年的一天夜晚，穆罕默德在麦加城北的希拉山洞突然接到蒙召的“启示”。起初他只在至亲密友中传道，经过三年的准备和酝酿后，开始公开活动。他的早期信徒以“年轻和贫弱”为特征，其中有麦加统治家族的失意子弟，有中小氏族的重要成员，还有各氏族的依附民、释奴和奴隶。这些人比较深切地感受到商业发展和贫富分化所带来的社会后果，或者自身不同程度地受到损害和排斥，因而对于背弃传统美德、不顾一切地聚敛财富和控制贸易的做法极为不满。穆罕默德传达的“启示”，向他们提供了对社会现实的说明，主张以顺服真主为教胞情谊作为社会的基础，反对以金

钱关系取代氏族血缘。这时，穆罕默德还不是新宗教的自觉传播者，只是自信有责任向族人传达“启示”，警告他们赶快改悔，以免在即将来临的末日审判中被罚入火狱。末日审判完全是对个人行为的清算；遵行天启诫命并不断净化自己就能获救。

公元 615 年，穆罕默德彻底否认“三女神”后，真主的独一和偶像的虚妄，开始代替末日审判的预言，麦加部落上层对穆斯林的迫害日甚一日。在统治氏族的首领们看来，穆罕默德的活动必然要损害部落的统一和贸易的收益；至少会影响麦加作为朝觐和集市中心的繁荣。因为克尔白供奉着众多的偶像，是全体阿拉伯人朝拜的圣地，古来什人是克尔白的管理人。他们同样意识到“启示”内含的批判锋芒和穆罕默德作为先知的政治含义。至公元 619 年，赫蒂彻和阿布·塔里布相继去世，穆罕默德随即失去了氏族的保护。现实迫使他抛弃他的族人，到部落以外去谋求伊斯兰教的生存和发展。约在同时，传说穆罕默德在 52 岁时的某夜，从麦加到达耶路撒冷，并上升到七层天上后返回麦加。他的这次“夜行”和“登霄”，后来成为苏非派反复赞扬和借喻的题材，也是伊斯兰教发生重大历史转折的预兆。

公元 620 年，6 名来麦加朝觐的麦地那人接受了穆罕默德的教义。翌年，12 名麦地那人再次前来，就邀请穆斯林前往麦地那一事，与穆罕默德达成初步协议。公元 622 年 6 月底，75 名代表来到麦加秘密会见穆罕默德，宣誓服从和保护他。大约在三个月内，穆斯林分批迁往麦地那。最后，穆罕默德和艾布·伯克尔避开麦加人的防范，于 9 月 24 日抵达麦地那。17 年后，这一年的阿拉伯太阴历岁首被定为教历元年元旦，作为伊斯兰教新纪元的起点。

麦地那的阿拉伯人之所以能够接受穆罕默德和伊斯兰教，一般认为是由于麦地那的社会现实为伊斯兰教提供了更为适宜的发展条件，长期陷于部落战争中的麦地那人，在穆罕默德及其教义中，看到了一位具有宗教权威的阿拉伯领袖以及制止内部仇杀的

希望。他们邀请穆罕默德，不仅作为一位新宗教的传播者而且按照传统惯例，是作为超脱于敌对双方、有能力解决争端的仲裁人。伊斯兰教对他们的效用，不仅是新的宗教信仰，而且是保障人身安全和恢复社会秩序的政治权威。因此，到达麦地那后，穆罕默德就有可能突破氏族制外壳，以信仰为纽带建立一个完全新颖的社团乌玛，来满足麦地那的社会需要。

在制止内部仇杀后，穆罕默德开始发动对麦加商队的武装袭击。经过白德尔、伍侯德和壕堑之战后，麦加人失去主动进攻的能力，穆斯林在战略上由防御转入进攻。在麦地那社团内部，穆罕默德面对着一批持怀疑和观望态度的"伪士"，他们一度拥有强大的势力，对他们不得不采取安抚政策，后来由伊斯兰教的胜利带来明显的利益而使他们逐渐转变态度。对于麦地那的犹太人，穆罕默德曾经希望得到他们的支持并承认他是先知。他采用犹太教的一些习俗和仪式，如以耶路撒冷为礼拜朝向，遵奉中午的礼拜和赎罪日斋戒，选择安息日前一天的准备日为公众礼拜日等。但是，犹太人极力否认他的先知身份，诋毁他的教义，导致穆罕默德与他们决裂。他改变礼拜朝向，确定易卜拉欣为克尔白的创建人和朝觐发起人，规定莱麦丹全月斋戒等。同时，在军事上他抓住每次有利时机，对犹太部落各个击破，逐步解除犹太人的威胁。到公元 627 年末，麦地那社团成为单一的穆斯林社团。

公元 628 年，穆罕默德与古来什部落订立休战 10 年的侯达比叶协议。然后，攻占犹太人的重要据点海巴尔绿洲，降服斐得克、太玛和瓦迪古拉等地。公元 630 年，一起偶然事件破坏了侯达比叶协议，穆罕默德立即出兵克复麦加，下令捣毁克尔白的全部祭坛和偶像，但赦免了麦加的居民。接着，他在侯乃尼击溃一支正在集结的部落联盟军，穆斯林社团成了半岛最强大的军事力量。公元 631 年，他率军北征塔布克，叙利亚边境的基督教和犹太教部落望风归降，以缴纳人丁税换取穆斯林的保护。当年，半岛各地的阿拉伯部

落纷纷前来表示归顺，穆罕默德坚持以信仰表白和交纳天课为条件。这一年朝觐时，他又宣布：若不信奉伊斯兰教，任何阿拉伯部落签订的盟约均将废除。公元632年朝觐时，他亲自指导只有穆斯林参加的首次朝觐，发表著名"辞朝"演说，宣布了伊斯兰教的胜利。三个月后，他在麦地那因病逝世。

穆罕默德在短短的23年中，通过对部落宗教的改革，建立信仰真主独一的伊斯兰教，以及以宗教为基础的社会组织，从而开始了对阿拉伯部落社会的根本变革。他在麦加时期传播的教义，在麦地那形成简单易行的宗教制度，通过《古兰经》立法，承认财产私有和直系亲属的继承权，顺应了由部落向民族和国家的发展。因此，他的逝世并没有带来伊斯兰教的瓦解，而是紧接着出现一个新的发展时期。他用阿拉伯语传授的经典及其他言行，至今仍在影响世界穆斯林的精神和世俗生活。

由穆罕默德传达的"启示"，组成了一部诵读的经典——《古兰经》。"古兰"一词的本义是"诵读"，经文的韵律和体裁构成它的"绝妙性"（伊厄查兹）。穆斯林认为，《古兰经》是真主的言语，不仅经文的意义是"启示"的，连每个词、每个字母也都是"启示"的。起初，穆罕默德认为"启示"是由"圣灵"和"忠实的精神"降示的，后来他认为，"这确是一个尊贵的使者的言辞"，"他确已看见那个天使在明显的天边"（81：19，23）。只是在麦地那后期，他才确认"启示"的传递者是天使哲布勒伊来。

奥斯曼时期审定的《古兰经》"定本"，共有114章，6，236节。各章的长短不等，每章都有一个简明的章目，有的可能与内容有关，有的只是经文中提及的某个词。各章的编排顺序，是按照篇幅长短排列的。最短的同时也是较早的各章都排在后面，而较长的又是较晚的各章则排在前面。不过有两处例外：其一，最后两章不是最短的，这两章具有特殊性质，可能是对恶魔的咒语。其二，《开端》章仅7节，却放在全书之首，无疑是该章具有祈祷文和赞颂词

的形式；经文要求穆斯林反复诵读这一章(15：87)，在诵读完毕时，要以“阿敏”一词结束，这与其他各章的诵读有所不同。

《古兰经》没有按经文下降的历史顺序编排，也不标明各章所属的时间和节数。穆罕默德是文盲，“启示”是在经常变换的情况下降示的，在不同的时间向不同的人群传述。有些内容必须重申，因此经文出现重复，还发生后降的启示废除以前的启示的情况。后来随着经注学的发展，穆斯林学者在阐释经文的含义、下降原因和背景的同时，还需要确定经文下降的时间和地点。这种早期的历史分类，被列入各章的章目之下。

根据传统的分类，从公元 610 年至 622 年的启示称“麦加章”。这一时期的经文，计 85 章，大多短小尖锐，语调激昂，令人感动。开始，经文形象地描绘世界末日和审判的情景，宣染浩劫的迫近和死者复活，讲述人的本分和赏善惩恶的报应。接着，经文着重强调真主的独一和偶像的虚妄，通过自然界的种种迹象，说明真主是宇宙万物的创造者和养育者，可凭其绝对意志决定万物的生灭或兴衰，证实真主万能和主宰一切。在麦加后期，经文有关诸先知的故事增多，重复叙述诸先知传播天启的经历，以及古代诸民族不信启示所遭受的厄运。同时，答复不信者的疑问和诘难的经文逐渐增加，论辩的范围几乎涉及所有的教义。经文的文体因而趋向平稳和说理，篇幅变长，初期的咒语和警句不再出现。麦加章的主题是宗教，以后构成伊斯兰教的教义核心。

从公元 622 年至 632 年期间的启示，计 29 章，称“麦地那章”。这一时期的经文，是《古兰经》中篇幅较长、内容较多的各章，大多平铺直叙，长篇大论，以立法为主题。这些启示都是穆罕默德以宗教和政治领袖的身份传述的。他所面临的任务，不仅要传播信仰、完善各项宗教制度，而且还要巩固新建立的麦地那社团。因此，经文三令五申地强调服从真主及其使者，以此确立穆罕默德作为社团领袖的权威。在此基础上，经文制定了有关洁净、礼拜、斋戒、朝

觐、禁月等礼仪制度，以及对于饮酒、赌博和某些食物的禁令；还有大量经文涉及天课、圣战等财政和军事义务；关于杀人、报复、继承、婚姻、离异、通奸、释奴、高利贷等民事和刑事的规定。这些内容集中在第2、4、5章中，共计500余节。麦地那章并没有为穆斯林提供一部真正的宗教法典。无论是伊斯兰教的信条，还是穆斯林的行为准则，都没有汇编成法典。尽管如此，这部经典仍起到了"详解万事，向导信士"(12：111)的作用。

《古兰经》是"一本无所不载的经典"(50：4)。它是真主最后的启示，证实以前的经典，并澄清一切歪曲和篡改，从而取代它们。穆斯林认为，它是永恒的和先在的，不是被创造的。伊斯兰教的基础不是"道成肉身"，而是"道成经典"。《古兰经》就是真主存在的世间表征。对穆斯林来说，《古兰经》是伊斯兰教的基础，一切精神和伦理问题的最高依据。

第五章　伊斯兰教的扩张

穆罕默德在世时，真正信奉伊斯兰教或承认麦地那统治的地区，还不到阿拉伯半岛的1/3，甚至希贾兹地区，也是在他去世前一两年才伊斯兰化的。在他去世后，除希贾兹以外，已经归顺麦地那政权的各部落都以先知去世为借口，或者拒绝交纳天课，或者追随本部落的"先知"，否认麦地那在经济上和政治上的控制权。这就是以"里达"（变节、叛教）著称的历史事件。实际上，各部落并不是由新信仰重返过去的拜物教，而是认为以前签订的协议，因先知去世自然宣告终止。首任哈里发艾布·伯克尔态度强硬，坚决采取军事行动对付各部落的变节，作为使他们重新信教的前奏。公元633年，穆斯林军队在阿格赖巴战役获胜，充分显示了麦地那政权的军事力量，阿拉伯各部落纷纷归附。这样，以宽恕态度对待战败者的艾布·伯克尔，不到一年时间内就平定各部落的叛乱，并把许多从未归顺过的部落置于伊斯兰教控制之下。伊斯兰成为阿拉伯民族政治统一的号令。对阿拉伯人来说，这次讨伐变节者的战争，与其说是一个"重新信教"的战争，还不如说是后来伊斯兰教对外扩张的前奏和演习。

穆罕默德生前多少已经预见到对外扩张的需要。他沿着去叙利亚的路线，与边界的阿拉伯部落结盟，预示着后来的征服方向和进军路线。他在临终前还忙于装备一支精锐部队，准备北上。伊斯兰教对外扩张的政策，是与全面禁止部落战争和游牧部落对经济的需要一致的。对贝杜因人来说，参加圣战的热情也来自对战利品的渴望。随着伊斯兰教统治地位在半岛的确立，参加圣战的热情在

经济需要的推动下，不可避免地要转向对外征服。事实上，对内和对外的征服相互关联，几乎是齐头并进。公元 633 年，穆斯林军队在征服半岛东北部后，就与边界的阿拉伯部落联合侵入萨珊波斯的领地伊拉克，占领了希拉城。这次在麦地那方面不太知晓的情况下进行的侵袭，是伊斯兰教对外扩张的开端。但是，麦地那政权却首先举目西瞩，把目标转向拜占廷帝国。公元 633 年秋，艾布·伯克尔募集三支军队出征叙利亚。

欧麦尔执政时期(634—644)，伊斯兰教的对外扩张形成第一次高潮。拜占廷和萨珊两大帝国已在长期的战争中耗尽力量，并由于内部的社会矛盾和宗教纷争酿成严重的政治危机。因此，穆斯林军队没有遇到居民的激烈抵抗，在某些地区还得到当地居民的支援。公元 636 年，穆斯林联军在耶尔穆克河谷歼灭拜占廷军队主力，征服叙利亚和巴勒斯坦全境。公元 635 年，欧麦尔在进攻叙利亚的同时，征集军队进攻波斯。公元 637 年的嘎迪西叶战役、公元 642 年的尼哈旺德战役后，灭亡了萨珊帝国。公元 639 年后，又出兵攻占拜占廷帝国的粮仓埃及。在短短的 30 年内，哈里发国家的版图就从中亚的乌浒水伸展到北非的小流沙。对外征服的辉煌胜利，使伊斯兰教成为征服民族的宗教，形成自信、强大、向外扩张的特征。它把外部世界视为“战争地区”，以实行军事征服、扩大“伊斯兰地区”为己任；在被征服地区，对臣民的宗教信仰持宽容态度，以保护者自居，不干预民政和宗教事务。伊斯兰教的教义简明易懂，礼仪简单易行，作为一种朴实的新信仰和道德力量，足以与基督教、琐罗亚斯德教等相抗衡。对于长期呻吟于暴政下的臣民，无论在税收还是在宗教事务上，他们都会感到新的枷锁比旧的枷锁要轻。刚刚脱胎于氏族社会的穆斯林社团和阿拉伯人的部落传统，对于下层民众无疑有一定的吸收力。而征服带来的政治统一和社会安定，符合当地人民的意愿，也有利于经济的发展。

为了激发人们的宗教热忱，压制各种离心倾向，保持阿拉伯人

对外扩张的前进势头，欧麦尔制订了一些行政措施和制度。他征得圣门弟子团同意后，宣布禁止阿拉伯穆斯林在半岛以外占有或耕种土地；只有俘虏和动产构成战利品，在战士中分配，被征服地区的土地仍留给原来的种植者。这些土地及其税赋作为公产归全体穆斯林。在此基础上，他建立国库积余岁入分配登记制度。国库每年的积余，依照虔诚和功勋的品级，作为年金发放，从先知遗孀到非阿拉伯战士家属每人一份。通过这一制度，每名阿拉伯士兵可以不必虑及生计而专门从事战争，整个阿拉伯民族成为军事征服集团。阿拉伯半岛的人力在扩张中得到最大限度的集中调配。同时，由于尚未建立统一的法律和行政制度，各地的政策按照实际情况制定，很大程度上受穆斯林长官个人作风的影响。同被征服地区各地签订的条约，也依各地的习惯而有所不同。被征服地区的经济和社会生活没有中断，战争所造成的破坏被减轻到最小限度。阿拉伯人集中居住的军事营地，由于源源不断的战利品而繁荣，吸引新归信者和居民不断涌入，逐步发展成为政治、经济和宗教文化中心。这些城市是伊斯兰教传播的基地，也是新的伊斯兰文化的发源地。

随着麦地那政权向世界帝国的过渡，穆斯林社团内部的矛盾空前激化。至公元 661 年，在内战的血泊中建立了伍麦叶王朝。一度停顿的对外扩张重新开始。伍麦叶人对拜占廷帝国不间断地进攻，使自己以伊斯兰教保卫者和圣战统帅的身份出现，加强宗教方面的影响。真正的扩张，在北非摧毁了拜占廷的据点，公元 670 年建立军事营地凯鲁万，公元 682 年向西一直推进到大西洋；在中亚，于公元 674 年越过乌浒水，攻占了赫拉特、喀布尔和布哈拉。至哈里发阿布杜·马立克(646—705)和瓦立德(668—715)时期，伍麦叶王朝臻于极盛。在此期间，除了统治机构阿拉伯化外，对外扩张出现第二次高潮。在东部，穆斯林军队以木鹿为基地，于公元 705 年攻占吐火罗斯坦，公元 706—709 年征服粟特，公元 710—712 年占领撒马尔罕和花拉子模。公元 713—715 年，侵入药杀河

地区，在拔汗那建立名义上的穆斯林政权。不久，撒马尔罕、花拉子模和布哈拉都成了伊斯兰教的学术文化中心。撒马尔罕东北的塔什干，至公元751年才被完全征服。伊斯兰教在河外地区确立统治地位，以药杀河为界，形成与突厥人相对峙的局面。另一支穆斯林军队向南挺进，于公元710年征服莫克兰，穿越俾路支，侵入印度河流域。公元711—712年征服信德，占领海港城市德浦勒和尼龙。公元713年，征服南旁遮普的佛教圣地木尔坦。这次入侵，使信德和南旁遮普成了伊斯兰教在南亚进一步传播的基地。向东和向南的继续扩张，则是在10世纪以后实现的。

在西部，穆斯林军队以凯鲁万为据点，实行使游牧和半游牧的柏柏尔人伊斯兰化的政策，征募他们参加远征，补充阿拉伯人的军队。在公元711年，一支柏柏尔人的军队渡海进攻西班牙的西哥特王国。他们攻占直布罗陀、卡尔提亚和阿尔赫西拉斯，而后进入内地，击败西哥特人的军队，占领科尔多瓦和托勒多。公元712年，北非总督亲率大军前来，先后夺取塞维尔和梅里达。至公元718年，他们已占领西班牙的大部分地区，前锋进而穿越比利牛斯山，深入法国的西南部。公元732年，向北推进的穆斯林军队在图尔——普瓦提埃一线受阻。

在穆罕默德逝世百年后，伊斯兰教从阿拉伯半岛扩展到西亚、北非、中亚和西南欧，从大西洋到印度洋，形成一个横跨亚、非、欧三洲的世界帝国。这一惊人的扩张基本上是由阿拉伯穆斯林军队实现的，东方的波斯人和西方的柏柏尔人在公元700年后才加入在伊斯兰教旗帜下的征服战争。到公元720年左右，哈里发世界帝国的版图已大致稳定下来。公元732年的图尔——普瓦提埃战役，是穆斯林军事征服力量在西方达到极限的标志。东方和西方的情况基本相似，部分是由于缺乏人力进行有效的占领，新的领土也没有诱人的战利品，部分是由于年金制度的废驰和内部矛盾的尖锐，使穆斯林大规模的军事扩张渐渐趋于停顿。比军事扩张更为惊人

的成就是被征服地区的阿拉伯化和伊斯兰化。穆斯林征服的广大地区是多种古代文化的发源地，一方面是地中海地区具有数千年历史的多样性文化：希腊、罗马文化、希伯来文化和中东的古代传统文化；另一方面是与远东文化有充分交流并具有鲜明特色的波斯文化和印度文化。阿拉伯穆斯林一度凭借军事和政治权力，在更长时间里通过文字和信仰，使多种民族、宗教和文化在伊斯兰社会中互相融合，造就了一种新的文化。这种文化以阿拉伯文为表达工具，由伊斯兰教占主导地位。不论其渊源及创造者如何复杂，但在外貌和特征上都带有阿拉伯——伊斯兰的烙印。

第六章　阿拉伯文化的黄金时代

阿拉伯人开拓疆土，在其征服的地区传播宗教和语言，宣传穆罕默德使命，普及《古兰经》。同时，他们也看到了被征服地区丰富多采的科学与文化，并十分重视这些国家的历史和制度，希望从中了解各种管理方法及政策，继而探讨医学、数学、天文学等与政治、社会生活紧密联系的各种学科如何得以广泛发展。始于伍麦叶王朝后期、活跃于阿巴斯王朝前期的翻译运动推动了科学和文化复兴的浪潮。

第一节　外来文化的传入与翻译

波斯文明　阿巴斯王朝初期，波斯人积极学习阿拉伯语，出现了许多文人学者，他们把波斯文各种典籍译成阿拉伯文。阿拉伯人兼通波斯文者也很多。这一时期由波斯文译成阿拉伯文的有：伊本·穆格法(724—759)译的史书《波斯诸王传》、文学名著《卡里来和笛木乃》、《王冠》、《波斯文化与风俗》等。大量波斯诗歌、散文、故事、寓言被译成阿拉伯文。其中波斯文民间传说《一千个故事》成为阿拉伯文学名著《一千零一夜》故事的最主要来源。琐罗亚斯德教的经典《阿维斯陀》及其注释《僧达维斯陀》也被译为阿拉伯文。波斯诗歌所表现的自然主义风格和浪漫主义情调极大地影响了阿拉伯人的文学创作和生活方式，其中表达厌世思想的诗歌又成为伊斯兰教苏非派文学的思想渊源。

印度科学　伊斯兰教前，古代印度与阿拉伯地区已有广泛

联系。伍麦叶王朝后期，印度西北部又成为阿拉伯帝国版图的一部分，在思想文化方面的交流更加深入广泛。另外印度与波斯毗邻，许多印度古籍先译为波斯文，再从波斯文译成阿拉伯文。因此印度文化主要通过波斯的学者传介阿拉伯人，后者在医疗、草药、数学、天文学乃至宗教修行等方面吸收印度人的经验与思想。哈里发曼苏尔(754—775 在位)和哈伦·拉希德(786—809 在位)时期，印度天文数理论文《西德罕塔》(或《历数全书》)被译成阿拉伯文。印度数码及十进位法也传入阿拉伯国家。印度天文学和数学启发阿拉伯人进一步翻译和探讨托勒密(约 90—168)的天文学著作《大综合论》(又译《天文大集》，阿拉伯语叫做《麦加斯提》)以及欧几里得(约前 330—前 275)的《几何学原理》。马赫迪(775—785 在位)时期，印度医书《阇罗迦》和《苏斯特拉塔》[①] 等译成了阿拉伯文。此外，印度寓言、格言、谚语等也影响到阿拉伯语词汇、语汇及修辞学。

希腊思想　阿拉伯人到来之前，叙利亚和美索不达米亚等地的许多城市已成为希腊文化中心，托勒密人于公元前 3 世纪建立的亚历山大大学，曾是数学、物理学、文学艺术、哲学的研究中心。哈兰与欣迪亚萨布尔学校分别是哲学、天文学和医学的研究中心。聂斯托利派与叶尔孤白派学校是基督教派的神学院，他们出于辩论的需要研究希腊哲学，将一些希腊哲学著作译成古叙利亚文。阿拉伯人与拜占庭的关系在阿巴斯王朝时期已从对峙趋向缓和，翻译事业有了政治和经济基础。哈里发麦蒙(813—833 在位)本人酷爱哲学和科学，并曾派人去君士坦丁堡搜集古籍。公元 830 年，在巴格达建立了“智慧馆”的综合性学术机构，主要从事外文名著和资料的翻译与研究工作。这一时期著名的希腊文翻译家多为基督教徒、犹太教徒和皈依伊斯兰教的祆教徒，如负有盛誉的伊本·

① 金宜久主编《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社 1990 版，第 198 页。

穆格法(724—759)、阿布·叶海亚·本·伯特里格(796—806 间卒)、哈查吉·本·优素福(786—833),此外,撒比特·本·古赖(836—901)、儿子息南(943 卒)、两个孙子易卜拉欣(946 卒)、撒比特(973 卒)和重孙阿布勒·法拉杰四代人,都是杰出的翻译家和科学家。还有侯赛因·本·易斯哈格(809—872)父子等。此间,亚里士多德的《范畴篇》、《解释篇》、《物理学》、《伦理学》、柏拉图的《理想国》等大多已译成阿拉伯文。除医学、数学、天文学以外,逻辑学和哲学的影响最为显著,其中,新柏拉图学派对苏非派思想影响尤甚。

第二节　教育发展与学术繁荣

教育与学术中心　巴格达的智慧馆内设翻译院、图书馆和天文观测台,理科学科的教育一直比较兴旺。至 10 世纪初,神学学科逐渐发展起来,并带有浓厚的宗教保守倾向。11 世纪初,法蒂玛王朝在开罗建立了"科学馆",它与爱资哈尔大学等学术机构曾为什叶派教义的发展发挥了作用,其学术活动还包括天文学和医学等。阿尤布王朝时期,它们又成为逊尼派的重要学术机构。11 世纪中叶,塞尔柱人在巴格达建立的尼查米亚大学专门传播艾什耳里派教义。公元 1234 年,阿巴斯王朝第 36 位哈里发穆斯坦绥尔(1226—1246 在位)在巴格达建立了穆斯坦绥利亚大学,讲授四大教法学说,并附设书库、浴室和医疗所等。此外,在科尔多瓦、曼苏腊、开罗、设拉子等地区均设有图书馆与文化中心,藏书中有许多珍本,是了解阿拉伯科学思想文化遗产的宝库。学者地位和作用大大提高,清真寺、学校以及学者的住宅都成为穆斯林学习知识和提高文化的场所。遍及各地的私塾侧重于初级教育,如读书识字、背诵《古兰经》和古诗、练习算术等。高等教育则注重经注学、圣训学、教法学等宗教学科的研究。同时包括为宗教学科服务的语言、文

学、哲学、逻辑学，以及数学、天文学、医学等科目。官方对教育和文化科学事业的重视，促进了民间求知愿望与学术水平的提高。西自马格里布、安达卢西亚，东至伊拉克、叙利亚、埃及和希贾兹，在履行朝觐的队伍中，为寻求知识和仰慕学者而游历各地的穆斯林很多，这时还出现了许多名人名著。

本土文化的发展　在通过翻译引进外来文化的基础上，阿拉伯人使本土的文化和科学有了进一步繁荣和发展，并逐步走向系统化。首先，语言学家们完成了字典与语法的编纂。主要有伊本·希沙姆(1309—1360)编著的《语法大全》、伊本·曼祖尔(1232—1311)的《阿拉伯词典》等。诗歌创作更接近于表现现实生活和抒发感情，语言得到提炼；散文作品也具有更为深刻的思想内容和更高的艺术性；文学评论不仅记述诗人的生平、经历和作品，而且全面论述他们的社会影响。这时还出现了许多百科全书式的典籍，其中史学著作首推泰伯里(838—923)的《历代先知与帝王史》、伊本·艾西尔(1160—1234)的《历史大全》、麦斯欧迪(956 卒)的《黄金草原》、伊本·赫勒敦(1332—1406)的《殷鉴》。传记作品有：法尔兑(962—1013)的《安达卢西亚学者传记》、雅古特·哈马维(1178—1228)的《文学家辞典》、基夫兑(1172—1248)的《哲人医师传》和伊本·赫里康(1211—1282)的《名人简历汇编》等。同时，充满趣闻轶事和地方风情的游记也大量问世，如伊本·胡尔达扎布(912 卒)著的《道里志》、伊本·哈乌哥勒(977 卒)的《省道与省区》、易德里斯(1100—1166)的《旅游漫记》和伊本·白图泰(1304—1377)的《异域奇游胜览》(俗称《伊本·白图泰游记》)。地理学著作有雅古特·哈马维的《地名辞典》、阿布·菲达(1273—1332)的《地志》等。在建筑艺术上，阿拉伯人创造了称为“阿拉比斯克”的艺术，将几何图形与植物花卉图案组合用于装饰，《古兰经》经文的书法也成为一种图案和装饰艺术，它流畅、工整和规范的艺术风格体现在各种织物和皮革制品的装璜图案及书籍的封面设计上，成为伊斯兰艺

术的最明显标志。

创新与贡献　阿拉伯人的贡献在于把希腊和印度的科学再传入欧洲。其中，印度人的十进位法通过他们传入欧洲，被欧洲人所接受，称为阿拉伯数学。阿拉伯数学史上的主要代表人物是花拉子密(780—850)，他不仅传播了印度数学，还著有《代数与对数》一书，其拉丁文译本成为欧洲各大学数学的主要教科书，一直使用到16世纪。它奠定了近代数学的基础，为三角学和对数的完善作出了贡献。他制定的《历法表》经后来的阿拉伯天文学家和数学家校订后传入欧洲，成为东方和西方各种历表的蓝本，代替了先前的希腊和印度的各种历表，传入中国则历经元、明、清朝，被采用达四百年之久。他还参与了麦蒙哈里发组织的测量地球子午线一度之长的巨大精密的测绘工作。他制造的观测仪、星盘、日晷等，达到了天文测试计算的精确结果。天文学家阿布·里哈尼·比鲁尼(973—1048)著有《古代遗迹》和《麦斯欧迪定律》两部著作，他的地球自转与天体运行的设想被哥白尼所证明。安达卢西亚天文学家比特鲁吉(1204卒)著有《天体》，对天体行星运动提出了新的见解，被认为是新天文学的代表。易德里斯(1100—1166)用银制作了第一个天体运行球体，这些功绩体现了阿拉伯人在天文学上所表现出的才华。与此同时，阿拉伯的医学名著，如伊本·西那(980—1037)的《医典》、拉齐(864—932)的《天花与麻疹》、伊本·路西德(1126—1198)的《医疗概论》等也传入欧洲，成为欧洲医学院的重要教科书和参考书。其中还包括了外科、眼科、妇科和草药的研制。在化学的分析、溶解、蒸馏、升华、熔化、结晶等方面，阿拉伯人也创造了光辉的成绩，他们在冶炼、制革、纺织印染、玻璃制造和造纸方面都有突出的成就。欧洲人在文艺复兴以前是向阿拉伯人学习这些技术的。著名化学家贾比尔·本·哈亚尼(815卒)被称为"化学之父"，他对化学物质的燃烧和还原有科学的叙述，对酸类和盐类也有深刻的研究，还发现了多种化合物。他还企图通过神秘的物质，把廉

价的金属变成黄金和白银，并为此贡献了毕生的精力。因此，他又是阿拉伯炼金术的祖师。

阿拉伯人高举科学的旗帜达数世纪之久，在人类科学思想史上具有重要的地位。先进的科学技术为哲学思想的发展创造了条件，提供了可靠的依据，哲学思想水平的提高又对科学实践作出正确的指导。伴随着科学复兴的是阿拉伯哲学发展的黄金时代。

第七章　外来文化的影响

在科学复兴的浪潮中，阿拉伯人接受了希腊哲学中与阿拉伯思想相适应的部分。其中最有影响的是柏拉图、亚里士多德和普罗提诺的学说。

柏拉图神秘的“理念论”和“灵魂不灭论”，对阿拉伯人的影响是比较大的。根据这一学说，他认为，在物质世界之外，有一个永恒不变的、独立的、真实存在的理念世界，自然界是由理念中派生出来的。理念是个别事物的来源与根据，个别事物是理念的完善“范型”的不完善的“摹本”或“影子”，其实质只相当于理念的部分特征。因而理念又具有不同的等级，每种理念与高一级的理念有一定差度，只有最高理念才是绝对真理，至高无上，完善无缺。在认识论上，柏拉图提出“回忆说”，视心灵为理念，认为心灵在进入肉体以前就已存在于“理念世界”，并认识了“理念”，在它与肉体结合后，暂时遗忘了原来的知识。所以一切真实的知识（真正的认识）都需靠心灵的回忆，回想它在与肉体联系之前所得到的知识。回忆能使心灵摈弃肉体的欲望，摆脱物质的驱使，朝向纯粹的善，也就是真与美。对最高理念的向往，构成了柏拉图式的爱，有了这种爱，就能拥有知识，获得真理，是高尚的美德和最大的幸福。在社会学方面，柏拉图设计了“理想国”，他把国家和社会分为三个阶层：制造财富的劳动阶级、保卫安全和抵抗侵略的防御军、执行法律和处理政务的统治者。三个阶层的形成通过教育考核来划分，也有各自的道德准则。统治者的美德是智慧，军士的美德是勇敢，劳动阶层的美德是节制，这三种美德结合必能实现和产生第四种美德，即公正。除

道德规范以外，柏拉图还为理想国制定了有关的法律，他重视教育，主张教育由国家来组织，教育的最终目的是培养哲学家，因为哲学家是智者，只有他们才能管理好国家。

阿拉伯哲学家把柏拉图的理念论用于解释宗教教义，将最高理念解释为神（安拉），认为它是推动宇宙规律性运动的理性，是一切美和善的来源，给心灵以理解力、知识和真理。安拉的心灵是理性的、美的、善的、正义的、完全的，人的心灵是残缺的、不完善的，为此人要信仰安拉，从而维护社会制度与规律。否认安拉、行为不正，就会破坏制度与规律，应受惩罚。柏拉图的心灵"回忆说"和"精神恋爱"对伊斯兰教的苏非派有很大影响。苏非主义鄙视物质与现世，主张禁欲苦行。从畏惧火狱和末日的惩罚，走向全神贯注于苦修的哲学途径，从崇拜安拉到热爱安拉，达到身心与安拉接近和联系，以获得"合一"的体验和完全的知识，得到最大的喜悦和幸福。柏拉图的理想国更是阿拉伯社会学产生的基础。穆斯林学者在这方面的著述和实践活动，首推法拉比（870—950）和精诚兄弟会。法拉比在《美德城邦居民意见书》（又译《优越城居民意见书》）一文中设计的"理想城邦"，强调通过个人与团体间正确良好的合作而达到个人幸福和集体利益。个人努力自觉地工作，领导者智慧贤明，再持之以伊斯兰教法，就能防止社会的腐败和堕落，达到安定与繁荣。那些没有美德的城邦或非理想城邦的居民，则处于不懂得真理与幸福的蒙昧状态，或沉沦到背离真理而妄为的放荡地步。美德城居民生活协调安定，非美德城居民互相争夺和歧视。即使在来世，二者的灵魂也有幸福与不幸之分。将法拉比社会学思想加以实践的是精诚兄弟会。一批有道德修养和知识的青年聚集为一个崇尚精神的团体，旨在从社会的罪恶中得到解脱，锤炼心灵，渴望和追求末日幸福。其哲学主张是依靠理性和科学纯洁教法，认为将希腊哲学与伊斯兰教法相结合就可达到完善，把分散的心灵和智谋集合为一体就能战胜一切。居民以敬畏安拉为基础，相互信任和爱

护，具有高尚美好的品行，又能掌握自然发展的规律，从而以自身的活动形成一个优越、理想和象征性的精神文明的社会。

亚里士多德所创立的逻辑学在哲学、文学和自然科学领域中，成为人类思想发展的依据和准则。他的宇宙观与柏拉图不同，他批评"理念论"，认为概念不能脱离具体事物，只有可以感觉的个别事物才是真实的。一切事物都由形式和质料（即形式和物质、理念和实物）构成，在具体事物中，没有无质料的形式，也没有无形式的质料，质料与形式结合的过程，就是潜能转化为现实的运动。但他又认为，事物的运动变化是从实物向理念的转化，理念是推动事物运动变化的动因。事物越向理念运动发展，其物质性就越少。最后导致承认有一个没有物质的"理念"的存在，认为它是第一因、第一推动力，是一切事物所追求的最高目标。一切存在都朝着最高目标运动和变化，越接近于目标就越完善。在认识论上，亚里士多德认为感觉是认识的基础，而理论知识比经验技术更富有智慧。在承认人们可以认识客观世界的同时，又认为理性思维的对象存在于心灵之中，得出"思维者和被思维者同一"的结论。这一点又与柏拉图相近。

对阿拉伯人影响较大的是亚里士多德的伦理学和社会政治思想。亚里士多德崇尚理智和知识，但与苏格拉底认为美德来源于知识的观点不同，他认为美德不受认识的限制，懂得是非真理的人也有可能干坏事。美德不仅来源于知识，还来源于意志。人的第一目标是幸福，而幸福就是过理性的生活，既要适合于人自身的特性，符合心灵与肉体的需要，又要考虑到社会的利益和要求。人应当得到好处和福利，但为了某种崇高的目的，也可以丢掉它，这就需要锤炼自己的意志。他的伦理思想的核心是中庸，即每种美德只存在两种极端的中间，如勇敢是怯弱与鲁莽间的美德，智慧位于愚蠢与狡诈之间，坚忍节制位于贪心与禁欲之间，慷慨位于吝啬与浪费之间等等，这一切需要人们凭自己的意志恰如其分地进行选择。基于

这一理论，亚里士多德提出，国家的任务就是培养臣民具有美德，使人民幸福。这一主张和思想在著名的阿拉伯伦理学家伊本·密斯凯维(？—1030)的著作中得到充分体现和发挥。密斯凯维认为，道德是理性认识的产物，或是认识与本体共同的东西。要改善道德，先要认识心灵，理解了人生的目的，就会避开现实的诱惑，对欲望有所约束。他完全照搬了亚里士多德的中庸思想，认为任何一种极端行为都是丑行，只有中正才是美好。美德又是幸福之路，一个人以知识和行为正直善良而具有美德，也就得到了幸福。这与伊斯兰教义完全符合，人们凭借对安拉的信仰，对真理的追求和仿效，劝善戒恶，服从和顺从安拉，追求心灵的愿望，就可以得到今世和后世的幸福。在密斯凯维的著作里，亚里士多德的学说与伊斯兰教义结合为一体。

普罗提诺以更神秘的形式继承和改造了柏拉图的理念论，提出了“流溢说”，形成新柏拉图主义。认为万物的始原是“太一”，“太一”就是“超存在”，是神，世界万物从“太一”中派生出来。“太一”是完满的、充溢的，流溢出的东西形成了个别的实体。首先流溢的是“宇宙理性”，它聚集了一切存在的精神实质；然后是“宇宙灵魂”，它较之上一级流溢不够完善，是理性与物质世界之间的中介；再流溢出个体灵魂(心灵)，它是个别事物的形式；直至可感觉的物质——自然界。这一理论影响到法拉比、伊本·西那等阿拉伯哲学家，也影响到伊斯兰教神秘主义的哲学思想。苏非派神学家希哈布丁·苏赫拉瓦底(1153—1191)对这一学说作了更系统化和理论的表述。他们解释新柏拉图主义的主要原则为：世界源于一个无始无终、永恒的因素，它是第一因，是众因之因——安拉。安拉是无限的、永恒的；人的理性是有限的，故不能理解这一无限的因素。安拉在不断流溢，就像太阳放射光芒，按照自然规律放光。太阳光带有太阳的特性，世界万物带有安拉的特性，距离光源越远，光量越小，万物距离安拉越远，其神的特性越弱，在最低层的物质世界中近乎

于消失。苏哈拉瓦迪认为"人获得光的照明，就是获得知识与真理；反之，人则处于愚昧与无知的境界。人的认识过程，是上界对人的灵魂的照明过程，知识是光的照明"① 人生在世，最高的目标是使灵魂摆脱肉体的桎梏和物质束缚，与神达到"合一"的境界。万物源自安拉，又朝向安拉，归返安拉，而返回的途径需要靠伦理道德、理性认识和照明的知识，通过苦行生活和从事精神功修，达到灵魂的净化，寻求光之照明，也就找到了脱离俗世、返回真正故乡的道路。与苏哈拉瓦迪同时代的伊本·阿拉比(1165—1240)提出的"存在统一论"也出于此。他主张"世界是安拉自显和外化的结果，安拉与世界之间的关系，是作为认识主体的安拉与安拉自我外化了的世界(认识的客体)之间的关系。安拉造化万物的过程就是认识自身的过程。先天的宇宙万物最初以观念的形式存在于安拉的知识之中，经过不同阶段的流溢或显现，而有后天的宇宙万物；宇宙万物以及它的精髓之人，将来仍要返回到安拉的观念中去。安拉与世界互为表里，本质与属性之间、安拉与世界之间本无区别。"② 这些学说为苏非派的神秘主义理论奠定了基础。

此外，自亚里士多德之后，晚期的希腊哲学派别，如斯多葛派、伊壁鸠鲁学派，怀疑学派等也自雅典传至罗马和亚历山大。

总之，对希腊哲学思想的吸收是原则上的，每个哲学家都是不同程度地接受希腊哲学的影响。大多数阿拉伯哲学家都承认凭借理性可以认识真理，知识与真理是统一的；但又以宗教观看待世界，使哲学、理性和知识与宗教相协调，成为阿拉伯哲学的显著特征。

① 金宜久主编《伊斯兰教史》第263页，中国社会科学出版社，1990年。
② 同上，第266—267页。

第 三 编

阿拉伯哲学的建立与发展

第八章　阿拉伯哲学与伊斯兰哲学

阿拉伯哲学的存在价值在西方哲学史上一向引起异议。德国古典哲学大师黑格尔一方面肯定“哲学受到了阿拉伯人的眷爱抚养”，“因此阿拉伯人的哲学必须在哲学史中提到”；而另一方面，又认为阿拉伯人的贡献只是“关于哲学的外表的保存和传播方面的”①，“在表现出一种自由的、光辉的、深刻的想像力的阿拉伯哲学中，哲学一般地采取了它以前所曾采取的方向，……正是亚里山大里亚派或新柏拉图派哲学的观念形成了阿拉伯哲学、经院哲学以及所有基督教哲学的基础、原理；正是在新柏拉图哲学的观念上，概念的规定在使用力量，往来驰逐”；“阿拉伯的哲学不是因其内容而有兴趣的，……它没有什么哲学，只有一种独特形式”；因此，“关于阿拉伯人，我们可以这样说：他们的哲学并不构成哲学发展中的一个有特性的阶段；他们没有把哲学的原理推进一步。”②黑格尔虽然不得不承认“阿拉伯人的哲学必须在哲学史中提到”，而实质上却极力贬低或近于否定阿拉伯哲学的独创性及其存在价值。当代英国有影响的哲学家罗素对阿拉伯哲学的评价亦因袭前人论点，虽未完全否定其存在价值，但只把阿拉伯哲学“作为一个

① 黑格尔《哲学史讲演录》，1983，商务印书馆，第252页。
② 同上，第255页。

传导者”。他写到：“阿拉伯哲学作为独创性思想是不重要的。像阿威森纳和阿威罗伊等人主要都是注释家。总地说来，比较有体系的阿拉伯哲学家们的见解在逻辑和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者，在医学方面来自盖伦，在数学和天文学方面来自希腊和印度，而在一些神秘主义者当中，其宗教哲学里还夹杂着一些古代波斯的信仰。阿拉伯作家仅在数学和化学方面表现某些独创性——在后者也还是研究炼金术时偶然遇到的结果。鼎盛时期的回教文明在美术和许多技术方面是值得称赞的，但在理论问题上没有显示出独立思辨的才能。作为一个传导者，它的重要性是不容给予过低评价的。”① 前苏联学者特拉赫坦贝尔的《西欧中世纪哲学史纲》虽在书中给阿拉伯哲学一席之地，也只是作为陪衬，从中难以窥其全貌。

我国学者一般都不否定阿拉伯哲学的独创性及其存在价值。他们认为，“阿拉伯哲学是世界哲学史的一个不可缺少的组成部分，也是人类文明史和思想史中的一个重要环节”②，“阿拉伯哲学是欧洲哲学中重要的一环，它具有承上启下的作用。这是铁的历史事实。怎么能说阿拉伯人民没有自己的哲学，仅仅转述和重复前人的哲学呢？”③，“阿拉伯哲学作为独创性的哲学，其存在是不容否定的。任何一个民族，都有区别于其他民族的思想特征，都有自己的独创性的思想，阿拉伯人也不例外”④，“阿拉伯哲学有着较悠久的历史”，是“在阿拉伯伊斯兰社会的特定环境中独立地发展起来，成为世界哲学史的重要组成部分”⑤。可见，阿拉伯哲学的存在价值是不容否定或低估的。

阿拉伯哲学与伊斯兰哲学的关系问题，一般说来有两种对立

① 罗素《西方哲学史》上卷，1976，商务印书馆，第521页。
② 《开展阿拉伯哲学研究的意义》，载于《哲学研究》1982，第6期，第64页。
③ 《阿里·铿迭的哲学思想》，载于《哲学研究》1982，第6期，第67页。
④ 《阿拉伯哲学史研究概论》，载于《文史哲》1988，第2期，第27页。
⑤ 《中国大百科全书·哲学·阿拉伯哲学史》。

的观点。一种观点认为，阿拉伯哲学就是伊斯兰哲学，我国穆斯林学者马坚(1906—1978)先生即主此说。他在第·博尔的《伊斯兰哲学史》中文版《译者序》中说："伊斯兰哲学就是阿拉伯哲学。这些哲学家是在伊斯兰教政权之下成长起来的，而且绝大多数是信仰伊斯兰教的，因此，有人把他们叫做伊斯兰哲学家，把他们的哲学叫做伊斯兰哲学。这些哲学家都是阿拉伯帝国的臣民，而且他们的哲学论文都是用阿拉伯文写作的，因此，有人又把他们叫做阿拉伯哲学家，把他们的哲学叫做阿拉伯哲学。伊斯兰哲学和阿拉伯哲学是异名同实的。"① 类似观点的看法还有，如说"这个(阿拉伯)哲学深深打上了伊斯兰教的思想烙印，成为一种'阿拉伯伊斯兰哲学'"。② 在伊斯兰世界里，这种看法相当流行，如赛义德·谢赫的《穆斯林哲学研究》、赛义德·阿卜杜·哈义的《穆斯林哲学》、马吉德·法赫里的《伊斯兰哲学史》、穆罕默德·莱托夫·哲马尔的《伊斯兰哲学家传记》都把阿拉伯哲学称为伊斯兰哲学。与此针锋相对的观点则认为，阿拉伯哲学与伊斯兰哲学虽有许多相似之处，却仍然属于两个不同学科范围。如果有人认为"'伊斯兰'与'阿拉伯'、'伊斯兰哲学'与'阿拉伯哲学'异名同实，那么，这显然是过于强调宗教信仰的特性而同样忽略了时代的特点，其结果不是把前伊斯兰教的阿拉伯哲学思想(或萌芽)置之不顾，就会把一些非阿拉伯哲学家列入'伊斯兰哲学'，即他们所主张的'阿拉伯哲学'的研究范围，这也是不妥当的。两者显然不能等同。"③ 还有学者论证说："事实上，'阿拉伯'和'伊斯兰'是两个不同的概念。在伊斯兰教产生以前，阿拉伯半岛上就有阿拉伯人存在了。而在伊斯兰教产生以后，直至近代拿破仑侵入埃及以前，伊斯兰与阿拉伯虽十分接近，但也不等同"，"阿拉伯哲学包括世俗哲学和伊斯兰教宗教哲学两

① 第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1985年版。
② 《阿拉伯哲学概观》，载于《哲学研究》1988，第4期。
③ 《谈谈阿拉伯哲学的含义和分期》，载于《哲学研究》1982，第7期。

部分。到近现代，阿拉伯世界分裂成二十几个国家和地区，这些国家大多数人信仰伊斯兰教，少数人信基督教。而伊斯兰世界则要广大得多，它不仅包括阿拉伯世界，而且还包括非阿拉伯世界的其它国家，其中三个人口最多的伊斯兰国家巴基斯坦、孟加拉国、印度尼西亚都不是阿拉伯国家。所以从近现代来看，'伊斯兰'是属概念，而'阿拉伯'则是种概念。"①

关于阿拉伯哲学与伊斯兰哲学的关系问题，著名的伊斯兰哲学史家、法国学者亨利·寇邦(1903—1978)有详细论述。他在其专著《伊斯兰哲学史·序言》中开宗明义首先确定该书研讨的范围，辨别阿拉伯哲学史与伊斯兰哲学史的差异。他说："首先，我们所要探讨的是伊斯兰哲学，而绝非中世纪以来所流行的那种含义的阿拉伯哲学。"② 他论述说，伊斯兰教先知出自阿拉伯民族，《古兰经》写的是阿拉伯文，祈祷礼拜用的是阿拉伯语，阿拉伯人和非阿拉伯人用阿拉伯语著书立说，由此产生了伊斯兰文化。但是由于时过境迁，名称的概念也随之改变。我们今天所用"阿拉伯"一词含义，无论是其正式还是其非正式用法，都系指其民族、国家或一确定的政治概念，而绝不与伊斯兰宗教或伊斯兰世界概念吻合。实际上，阿拉伯民族和阿拉伯化的民族只占伊斯兰世界人口总数的一小部分。在伊斯兰宗教这一概念含义里，容纳不下民族、国家和世俗的观念。

也许有人会辩解说，阿拉伯哲学是指用阿拉伯语写的哲学。寇邦反驳说，这种语言上的论证是不合适的，同样达不到它的目的。因为假如接受这一定义，人们就不知道应该把波斯思想家、伊斯玛仪派哲学家纳斯尔·胡斯劳(1004—1088)或纳斯尔丁·图斯的门徒阿弗扎尔丁·卡沙尼(公元13世纪)归入哪一类，因为他们的著作全是波斯文的。至于从伊本·西那、苏赫拉瓦底起，至米尔·达

① 《阿拉伯哲学史研究概论》载于《文史哲》1988，第2期。
② 亨利·寇邦《伊斯兰哲学史·前言》(法文)，1986，加利马尔版。

玛德(公元17世纪)、哈吉·萨伯兹瓦里(1797—1858)及其同代为止的中间那一代哲学家又将如何归类？因为他们时而用波斯文著述，时而用阿拉伯文，波斯文从未停止过它作为一种文化语言的作用。笛卡尔、斯宾诺莎、康德、黑格尔等人的某些论著是用拉丁文写成的，他们的这些著作从未归入"拉丁哲学"或"罗马哲学"类。

寇邦认为，伊斯兰哲学的范围远远超越了传统意义的阿拉伯哲学的界限。中世纪阿拉伯哲学家著作属于思辨的伊斯兰哲学发展中的重要一环，而不是它的全部。自阿威罗伊(伊本·路西德)逝世后，传统意义的阿拉伯哲学就已接近尾声，而伊斯兰哲学却在继续发展。

阿拉伯文的"哲学"一词系来自希腊文，但其实际内容却与西方一般理解的"哲学"内容不尽相同，伊斯兰哲学实际上探讨的是伊斯兰神学。因而，它的章节结构与一般哲学史不同。

一般哲学史按历史时期分为古代哲学、中世纪哲学、现代哲学。伊斯兰哲学却不按历史分期。如，古特布·丁·阿什克瓦里(公元17世纪)把伊斯兰思想家、神学家分为前伊斯兰时期思想家、伊斯兰逊尼派思想家和伊斯兰什叶派思想家。

寇邦更独辟蹊径，他的《伊斯兰哲学史》内容分为两部分，第一部分从伊斯兰教创建至阿威罗伊逝世止，第二部分从阿威罗伊逝世至现代。在第一部分里，探讨了《古兰经》的哲学思想、什叶派及其有关先知的哲理、十二伊玛目什叶派、伊斯玛仪派、阿拉卡特堡的改良伊斯玛仪派、逊尼派、凯拉姆派、艾什尔里派、希腊哲学派、苏非派、苏赫拉瓦底的照明派、以及安达卢西亚派哲理。他认为，随着阿威罗伊的逝世，伊斯兰在西方已结束了一个时代，与此同时在东方，由苏赫拉瓦底和伊本·阿拉比所开创的事业为伊斯兰哲学的未来发展奠定了基础。

在第二部分里，叙述了逊尼派思想家、凯拉姆派神学家、百科全书派思想家、苏非派的神秘主义宗教思想家、什叶派的思想家。

综上所述，阿拉伯哲学与伊斯兰哲学之间固然存有许多联系，但毕竟属于两个不同范畴。概而言之，阿拉伯哲学一般指中世纪阿拉伯哈里发帝国范围内的世俗哲学，而伊斯兰哲学则指伊斯兰世界范围内的伊斯兰宗教哲学。

第九章　阿拉伯哲学家的社会政治思想

法拉比、伊本·西那、伊本·巴哲、伊本·图斐勒、伊本·路西德等以东方逍遥派著称的阿拉伯哲学家由于继承希腊和希腊化国家的哲学遗产，他们的社会政治思想也是以柏拉图的《国家篇》(理想国)和亚里士多德的《尼可马可伦理学》、《政治学》等著作为基础的。他们的社会政治理论同他们的哲学思想体系有内在的联系，与他们的形而上学、伦理学、心理学等学说也有密切关系。他们的社会政治理论，其中包括伊本·赫勒敦的学说，是在自然法的思想框架之内发展起来的。中世纪自然法，其宗旨首先是在社会生活里建立普遍的正义原则与法制，确立道德准则与价值观，以及树立国家和政府的权威。至于正义，其概念范围相当广泛，它意味着安全、幸福、公正等。自然法的理论基础，是自然的必然性。自然法反映了人的自然本性的一些永恒原则。东方逍遥派的社会政治学说以伦理观点批判现实政治法律的不完善，并把自己的理论原则基础建在分析现实和认知人的自然本性上。他们对政治理论所采取的方法、所确立的宗旨乃至所持的态度完全不同于一般公认的宗教性原则，而是以独特的方式解决有关宗教与哲学相互关系问题为其特征的。这种处理方式显然是受新柏拉图派世界观的影响，因为后者允许宗教与哲学、理论科学与实用科学之间的和谐。我们注意到，法拉比与伊本·西那的社会政治学说里的"天启"概念一方面与他们的哲学信念相违背，一方面又与他们所宣称的真正的穆斯林信仰相符合。对于这种问题，且莫说哲学家，即使是立法者先知也不能通过理性途径，而只有求助于特殊的天赋的非理性才能获

得哲学真理。

问题之所以如此，其原因是多方面的。我们应当看到，法拉比、伊本·西那等不能不承认伊斯兰法典作为意识形态领域的基本法则，以规范、感化“文明之城”的市民，因为没有法律国家就不能正常地发挥其职能，以至最终导至消亡。一切偏离法制的行为都将给社会与个人的安全、道德、信仰、习俗带来严重后果。所以，东方逍遥派哲学家们的理想国的宗旨是维护现有穆斯林法律，但改变其倾向性，意在通过理性达到道德的完善，求得在法律意义上的幸福与美好，或者说，通过基于理论理性的实践理性手段去达到幸福与美好。所以，东方逍遥派哲学家的理想国，归根结蒂是一“启蒙的专制政体”。他们不得不考虑伊斯兰法典在伊斯兰国家社会生活中所具有的权威性。不过，在法拉比和伊本·西那的学说里，天启只给予纯心理学的解释，先知的作用也只剩下其职责。这样，在法拉比看来，执政者为哲学家兼先知是极为罕见的现象，所以“道德之城”可以无先知而存在，因为哲学家执政者已代行其职责。

这样，宗教的被认可是籍其作为思想意识手段的伊斯兰教法典和先知的权威，而不是靠其自身的功能。在东方逍遥派哲学家的“理想国”里，宗教的原则与其功能作用只能从认识论、政治、道德和实践科学领域的幸福、善、美好、正义、完善诸概念的内涵中去理解。哲学的使命是指出通向完善与幸福之路。哲学家不再以传统的宗教观点，而是以自然与社会必然性的角度去看待人与社会的本性。

第一节　法拉比

法拉比一生著述丰富，涉及哲学、逻辑、政治、伦理诸多学科，并为柏拉图与亚里士多德著作注释。其中较为著名的篇章有《美德城邦居民意见书》。法拉比有关涉及社会哲学方面的基本著作还有

《幸福之路》、《市民政治》、《执政者箴言》、《论寻求幸福》还有《柏拉图〈法篇〉注释》。

法拉比认为，政治哲学无论是就其广义、狭义还是就其特殊意义而言，都与理论科学和实践科学相关。他在《幸福之路》中认为，艺术的目的是获得美，美也叫作哲学；从其绝对意义来说，也称作智慧。依此推理，美有两种样式：知识与行为。所以，哲学的艺术也分两种：理论哲学与实践哲学。前者是关于存在客体的知识，不涉及人的行为，其目的是认识真理，它包括三艺：数学、物理学与形而上学。后者是关于人的行为的知识，其目的是获得幸福。与市民哲学或实践哲学相应的是伦理学和政治哲学。伦理学以认知善行与善为基础，依靠善行与善我们才能具有美的属性。政治哲学是掌握规章条例的知识，籍此市民才可以达到美以及获得或保存这种美的能力。伦理学局限于思考个人的道德，而政治哲学一般地探讨幸福、思考社会群体和城市居民的福利。

法拉比认为，政治的目的是获得幸福。所以，道德品德、宗教价值、法律准则等所有这一切只有从政治功能的角度看待才可以理解，才具有意义。这种从属关系说明，道德的、宗教的、法律规范的生活并非是某种独立存在的、孤立的事物，因为道德善行、文化教养、宗教生活都不是个人或国家的最终目的。

至于精神美德与伦理美德两者之间应是怎样一种关系？对此，法拉比认为，美德是获得幸福所必不可缺少的品质。最高幸福，在法拉比看来，就是最高完善。为此需要具有精神美德、精神完善乃至有关理论科学与哲学真理的知识，或者说，只有在极大程度上是理智而不是情欲指导人的精神时才能获得幸福。政治学恰好就是藉以达到完善的一门科学。法拉比基于对政治学的目的与对象的上述理解，经过精心研究提出了“美德之城”理论，这一理论的思想基础是宗教与哲学的和谐。

依据法拉比的政治学说，首先获得最高福祉与最高完善的是

城市，而不是处于低级发展阶段的社会，因为人类群体在政治上联合的必要性越来越明显，正如法拉比在其《论寻求幸福》中所说，每一个人为获得能达到的完善需要有周围的人群，需要同他们联合在一起。……寻求庇护者和生活在其同类生物代表当中乃是出于这一生物的自然本性。所以，这一生物称为人或者叫作城市动物。不过，城市只不过是实现完善和获得幸福的先决条件和必要的环境。对于每个"美德之城"或"完善之城"的居民来说，应具有四种美德，这就是理论美德、思维美德、伦理美德、实践美德。理论美德同数学、物理学、形而上学有关系，即同旨在认知存在物的理论哲学有联系，而其余美德同植根于理论科学的实践科学有关系。

但是，法拉比既提出，人们为获得幸福需要有理论科学与实践科学的知识，却又认为，大多数人由于自然本性或天资秉赋所限没有能力理解或思辨概念，就是说没有能力掌握理论科学。对这些大多数人法拉比称之为"公众"。相反，那些有能力理解或思辨概念的人被称之为"选民"。只有选民才能获得真正的幸福与真正的完善，而这些选民就是哲学家。至于广大公众则在寻求幸福的过程中需加以领导。政治学的首要任务就是给公众指出一条藉助形而上学逐渐走向精神幸福的道路。公众应学会弄清所要达到的目的幸福是什么，阻碍获得幸福的罪恶又是什么。

"道德宗教"同哲学一样，也分为理论的和实践的。在法拉比的"美德之城"里，宗教与伊斯兰教法着重其政治功能的作用，而道德与实践艺术则是以市民为其对象。美德可通过两种途径获得，即教育与自我修养。教育是通过"言"赋予理论美德，而自我修养是指养成具有理论美德意义的行为习惯。不过，只有选民才能学习理论美德，并且学习的主要方法是靠信念与想像。公众则是靠形象去理解理论美德的意义。自我修养能赋予人以基于理论美德的伦理美德和实践艺术。自我修养亦有两种途径：箴言与强制。

谁品质高尚，具有一切美德，并在实践艺术中造诣高深，就能

掌握管理城市与公众的艺术，成为执政者。法拉比在其《美德城邦居民意见书》与《市民政治》书中称这种执政者为第一执政者，而在《论寻求幸福》书中他们是伊玛目、哲学家、立法者。第一执政者之所以为哲学家，是因哲学家的理论美德完善圆满；之所以为立法者，是因为立法者彻底了解为实现实践艺术市民所能理解和城市所能承受的条件；之所以为伊玛目是因伊玛目能凭其想像的能力预言未来，并对当前发生的一些事件予以解释。这样，法拉比所指的执政者，就不仅是意志的执政者，而且也是本性的执政者。

"美德之城"是法拉比的社会政治学说中一重要术语，是作为已往的教法学家、宗教教派所使用的术语的对立面而提出的新概念。旧术语中如有所谓"蒙昧之城"，系指伊斯兰教之前的阿拉伯人城市。法拉比认为，在那种城市里没有道德，那时候，不是偏离道德，就是败坏道德。还有如所谓"堕落之城"，系指违反宗教法律的城市。又有如所谓"蜕变之城"，系指信仰"伪经"之城。更有所谓"迷惑之城"，乃指背叛伊斯兰教信仰之城，或被视为"异端"之城。这些城市的名称用的是群众易于理解的宗教语言，而"美德之城"的命名却含有批判阿巴斯王朝现存政治制度、社会秩序、宗教派系的含义。此外，法拉比还列出几种恶德之城。法拉比把某种恶德冠以城邦之名，意在揭露现存社会秩序的弊端。

"蒙昧之城"的含义就是指该城居民从不知晓什么是幸福，因而也从未有寻求幸福的意念。他们既未感觉到幸福，也从未相信过幸福。但是他们懂得天恩福分，其范围也只是限于健康、财富、享受、威严、威望、情欲方面，而与福相对立的祸则是指疾病、贫穷、苦难、不随心愿、无人敬重、情欲不畅等方面。

"蒙昧城市"的显著特点是不知幸福为何物。这一类城市还有其他类型，如：

"自然之城"，该城特征是人们在为了生存而寻求生活所必需，如饮、食、衣、住方面彼此相互帮助，认为保持身体健康就是幸福，

这也是蒙昧的一种表现。

“交换之城”，该城特征是，人们在为达到富裕、拥有财富的生活目的方面彼此互相帮助。

“卑劣与不幸之城”，该城居民贪图饮食享受，一味寻欢作乐，把饕餮与私通当作人生的目的，也是蒙昧的一种表现。

“贪慕虚荣之城”，该城邦居民沽名钓誉，好慕虚荣，贪图显赫。

“贪权弄势之城”，该城邦居民专施暴力于人，号令他人屈从于己，以战胜他人为乐。

法拉比指出，上述这些“蒙昧城市”的每一执政者都是把管理城市的任务归结为某一种情欲或嗜好得到满足。而在谈到其他如“堕落之城”、“蜕变之城”、“迷惑之城”的特点时，法拉比说这些城市的缺点根源在于误解或曲解真正幸福的含义。这些城邦的执政者，冒充自己有天赋的高尚品德，为了巩固自己的政权不惜采用作伪、欺骗、伪善等手段。法拉比所批评的这些执政者说谎、腐化、欺骗、伪善等缺点都具有认识论的理由，因为法拉比把所有这些不完善都同执政者和居民的精神不完善连在一起了。相反，“美德之城”的执政者不但应当是精神上的完善者，并且熟悉并掌握所有的科学与工艺。他应是一切美德的化身，应是理性、智能和具有实践精神的典范。归根结蒂，这一切只有哲学家才能胜任，因为他所具有的道德完善、理性与实践精神使他有能力预见未来，认识真(主)。普遍公众一般不具有上述认识能力，所以只能通过寓意和寓言认识真(主)和寻求幸福。所以，一切宗教的功用都是一致的，只是其外在表现形式、象征性语言不同而已。在法拉比看来，各宗教之间无本质区别，其核心都是哲学。哲学可以承认任何信仰而不会导致与科学和哲学真理相矛盾。

然而，具体地说，具备什么条件才能成为“美德之城”的执政者呢？法拉比提出了下述几项标准：

1. 身体完美健康，可轻松地履行一切公务；

2. 具有较强办事能力，善于理解和处理问题；
3. 记忆力强；
4. 具有聪敏的、高瞻远瞩的智慧；
5. 能言善辩，分析事物条理清楚；
6. 乐于施教；
7. 节制饮食；
8. 热爱真理及真理的拥护者；
9. 精神高尚，爱护荣誉；
10. 爱好正义及正义的拥护者；
11. 为人公正，且不执拗；
12. 为人明智、勇敢、果断。

不难看出，上述执政者的标准是传统的伊玛目标准与哲学家所应具有的能力的综合。实际上，法拉比也很清楚，集上述条件于一身的是十分罕见的。因而，他作了灵活处理，但凡能具备前5或6项条件的即可任执政者。

除首要执政者之外，法拉比还允许增加辅弼的第二、第三执政者，形成集体执政。他们的条件必须是聪明智慧、远见卓识、善于表达、身体康健。但是，无论是对首要执政者还是对辅弼执政者，最重要的条件是领导的智慧，否则即使满足了其他所有的条件而唯独缺少智慧，则城市亦将陷于无政府状态而趋向毁灭。

概而言之，法拉比的社会政治哲学理论的核心是关于"美德之城"的理想。根据这一理想，"道德宗教"在城中居统治地位，并由哲学家——智者担任领导。如果说，大多数城市公众可以通过形象的、令人信服的说教形式的理论哲学与实践哲学去获得幸福，那末，选民则是通过直接地掌握理论知识与伦理美德去获得幸福，也就是说，努力争取成为哲学家。显然，在法拉比看来，在"美德之城"成为哲学家并非是毫无希望的事。令法拉比担忧的是那些站不住脚的伪哲学家。那些伪哲学家的特征是，他们虽也研究科学，却

不准备付诸实践；虽也掌握知识却不施教于人；有了理论知识却不行善；虽研究科学却又对科学毫无兴趣；甚至不为哲学所赋予的使命去奋斗。

如上所述，法拉比在中世纪东方伊斯兰社会的具体历史条件下，对于一个现实的哲学家提出了相当高的要求。一位真正的智者，应当以宗教的象征形式给予公众以真正的哲学，而不是繁琐的教条。法拉比认为，哲学的伟大意义在于它能指引真正的幸福。哲学不是某种凝滞物，它能容纳各种进步的知识，因而可以说它与人类同样持久。哲学的宗旨就是追求幸福。这种追求不单指个人追求，而是指人类持久地追求。一个人的死意味着他在幸福之路上走完了一段路程，完成了一些道德行为，余下的路程、未竟的道德事业则由后人继续，以获取更大的幸福。

如果说，铿迪被认为是阿拉伯——伊斯兰哲学的开山祖师，法拉比则为系统地提出社会改造学说的第一人。法拉比学说中的人道主义倾向在东方逍遥派哲学的社会哲学理论中占有主导地位。

第二节　伊本·西那

法拉比从认识论、伦理学和政治学的角度创建了完整的系统的关于"美德之城"的学说，虽未能付诸实现，却成为后继的东方逍遥派哲学家有关社会政治学说的出发点，其影响波及数代。首当其冲受其影响的是伊本·西那。伊本·西那的"正义之城"的认识论、政治学和伦理学的根据、目的及其最高正义的内涵都与完善思想有关。

伊本·西那深深地感觉到，他所处的基于伊斯兰宗教信条的社会已经衰落了。这种衰败不单是由于内哄与政治阴谋所致，而且伴以道德基础的毁坏。伊本·西那追随法拉比，认为出路在于用理性改造人与社会，而让宗教信条在其中起辅助作用。他的这一设想

反映了时代精神。因为在阿巴斯王朝帝国版图之内，当时出现了三个艾米尔地方政权，这就是：大不里士坦的齐亚尔王朝（公元 10—11 世纪）、布哈拉的萨曼王朝（874—999）、伊斯法罕的布韦希王朝（945—1055）。这些艾米尔政权，积极弘扬本民族文化传统，为显示各自的开明都争先恐后延聘文人名士，集海内学子于一堂。与此同时，积极发展城市经济，繁荣文化。公元 9 至 11 世纪，被认为是恢复民族传统的植根于理性的中近东国家的文艺复兴时代。当然，它较之后来的欧洲文艺复兴，在思想上存有极大的局限性，并且为时短暂，昙花一现。伊本·西那正是这一新思潮的思想先驱。

伊本·西那并不像法拉比那样写有关于社会政治学说专著，只在其《医经》的末篇讨论了理想国家与哈里发政权，在“预言论”中阐述了预言的概念，在“政治论”中提出了家庭人际关系原则。伊本·西那在哲学领域使用的是象征性寓意语言，这显然是受伊斯玛仪派或苏非派的影响。

伊本·西那的社会政治理论探讨人的幸福与完善的伦理学说，它的最崇高的理想就是在精神上与“真”结合。伊本·西那思考的出发点是社会个人、人由于自然的本性需要而寻求幸福，政治社会的形成与存在就是这种自然的因而也是必然的共同协作的结果。他所提倡的完善学说是指智慧或道德上的完善，而并非指与真主合一那种宗教神秘主义意义的完善。伊本·西那把伦理学、经济学、政治学归并于实践科学。实践科学研究的目的是使人获得幸福，对象则是人的活动。

伊本·西那把道德基础置于人的完善这一理想之上，而道德是否完善取决于每个市民履行其职责如何。城市居民被划分为三个等级：执政者、手工艺者、卫士。卫士的职责是维持社会秩序，征集捐税，课以罚金，执行法纪，防范抢劫、偷窃，禁止放高利贷等。一等级内又划分众多社团，各社团都有其公选的领袖。每一市民要为城邦的公众利益履行自己分内职责。这样，一条道德之路便与履行

市民义务相连接起来，个人福利则取决于他完成的社会公益劳动的多少。执政者有权迫使逃避劳动者履行其市民义务。游手好闲和无所事事之流在"美德之城"是没有一席之地的。由此可见，伊本·西那的理想国不仅是管理的手段，而且还是在正义的名义之下一种强制性工具。伊本·西那认为，以保护人民福利为宗旨的社会秩序的根本在于其持久性与稳定性，只有保持持久与稳定人民才能各尽其职，各负其责，各得其所。社会里出现的明显等级差别，对于保持社会的稳定来说是非常必需的。城邦执政者与其属下各级执政官依据正义与实践理性的原则实行其领导，这倒有些酷似柏拉图的精神。

在伊本·西那的社会哲学中，家庭伦理、家庭生活占有相当重要地位。因为夫妻生活是人类种族得以延续与发展的保障，而家庭是构成国家躯体的细胞。伊本·西那强调保持夫妻关系纯洁的必要性，以维护健康的家庭关系。为此，城邦应当反对一切淫乱放荡的生活和私通行为，以免给家庭婚姻关系带来损害。如果夫妻感情破裂，无法调和，伊本·西那允许离婚，但同时指出这将给子女带来不良后果。伊本·西那还重视父母与子女之间关系以及对子女的抚养与教育问题。家庭婚姻关系的法律准绳依然是伊斯兰法典，因而，伊本·西那依据传统精神，确认男方在保持或巩固家庭关系以及抚养、教育子女事务中享有优先权。

与法拉比不同，伊本·西那的"理想国"同哈里发有密不可分的关系。在"理想国"中除先知之外，由哈里发或伊玛目执掌法律与正义，先知则要求民众听从他们的命令与教诲。从而，伊本·西那认为，哈里发应具有勇敢、无畏、适度与正义等道德品质，哈里发执政者的主要美德应是具有渊博的伊斯兰法典知识与实践智慧。哈里发可以由公众选举产生，不过伊本·西那更偏爱由前任哈里发执政者指定任命，从而可避免产生政治阴谋或分裂。如果迫不得已举行选举，则选举人要为自己的抉择负责，一旦选举者作出错误的

抉择，他们就被认为是破坏伊斯兰教法，被视为异教徒。

值得注意的是，伊本·西那直言不讳斥责专制独裁的执政者，并要求对实行专制独裁者处以严刑或死刑。学者们认为这一点是有所指的，显然系针对伽色尼王朝专制君主马赫穆德苏丹而言。

在伊本·西那的政治哲学里，幸福就是完善。而对于公众来说，完善存在于宗教的理想或象征里。因此，伊本·西那强调公众遵守伊斯兰宗教仪礼，至于伊斯兰文化则对于公众来说更是极其必要的。同样，从全体公众福利着眼，每个居民都有为保卫国家而进行圣战的义务。显然，伊本·西那将伊斯兰法典作为国家基石，但把它分为两个层次：一是作为现存国家的思想意识与法律的基础；另一是更加完善的伊斯兰法典作为未来的更加美好、更加理想国家的意识形态与法律的基础。

《医经》结尾，探讨了为获得幸福所必须具有的美德。究竟如何才是一位幸福的人？在伊本·西那看来，具备如下实践智慧与理论美德的人便是幸福之人：为保卫国家所必需的勇敢与无畏、为保持健康与正义所必需的适中、温和以及理论美德。因此，达到道德完善并与智慧完美和谐统一的人只可能是哲学家。这样，伊本·西那的"理想国"同法拉比一样，实行正义治理的是"选民"，是哲学家。知识与正义、知识与完善是构成"理想国"基础的相互联系的两个方面。实际上，对于"公众"来说，只能从宗教的比喻、象征与寓言里寻求知识。或者说，正义、完善、幸福只能在宗教的外衣下才能得以理解。相对于哲学家来说，宗教只起次要作用。宗教作为国家每个成员普遍信守的因素，其价值在于能使思想统一，信仰统一，从而有利于社会政治体制与法律秩序的稳固。

第三节　伊本·巴哲与伊本·图斐勒

穆斯林西班牙逍遥派哲学先驱伊本·巴哲（拉丁文名阿芬帕

斯)的著作传世甚少,并且晚至19世纪中叶才出现从古希腊文转译的法文译本,至20世纪才有从阿拉伯文译成西班牙文或英文的版本。至于有关他的社会哲学观点,近代学者介绍的更少。但实际上,伊本·巴哲的观点对后来东方逍遥派,尤其是对伊本·图斐勒、伊本·路西德都有影响。他不但是联系法拉比与伊本·路西德的中间环节,而且在很大程度上决定了穆斯林西班牙逍遥派一以贯之的社会哲学理论中理性的特征。

伊本·巴哲的动荡一生在很大程度上限定了他的社会哲学理论特征。他较少从事"理想之城"的研究,而较多注意"不完善国家"里哲学的地位问题。伊本·巴哲在政治上是位现实主义者,十分了解政权与国家的机制。他与法拉比、伊本·西那不同,后者把通过哲学家获得幸福视为某种独立存在的事情,是以认识论为其根据的,而前者试图说明获得幸福与达到完善的可能性取决于当时的社会环境,或者说国家的性质。

伊本·巴哲身居要职,拜相多年,有丰富的治理国家的实践经验,因而与其前辈法拉比、伊本·西那有别,根本不相信有"最高的完善",即所谓在"美德之城"所获得的幸福。他认为,即使生活在先知的国度里也不能认知真,所以,为求完善哲学家须离群索居,超凡脱俗,专心致志地自我观照,这样才能认知真。实际上,这位学者对执政者在"美德之城"为使群众获得幸福所采用的工作方式以及在制定有关法令方面所应具有的那些品德并不感兴趣。伊本·巴哲的社会哲学理论集中探讨哲学家在"不完善的"或"典型的"城市或国度里使人走向完善之路的可能性问题,这样,政治作为一门管理艺术才能同哲学家的活动联系在一起。伊本·巴哲同传统的理论分歧点在于他注重思想家、哲学家自身的幸福与完善。从他的著作的名称即可说明他的哲学理论的实质,如《隐士的生活之路》(又名《索居指南》)、《告别书》(又名《告别论》)、《论人与智慧的结合》(又名《论联系》)。

伊本·巴哲的社会哲学理论建构于他的哲学体系基本理论的两条原理之上。第一条原理属于认识论范围，它同与宗教信仰相对立的哲学理论有联系。人由于天赋不同，故而认识真有所区别，唯有哲学家得天独厚，能够认识真，并与真合而为一。哲学本质上属于内省科学。第二条原理属于人区别于动物的心理学说。人，还有动物，有感觉、想像、记忆。但是，构成人的本质特点是理性。人恰恰是通过理性才能够领悟超感觉的本质世界。人的基本特性、人的活动与行为的出发点是基于理性的意志自由，这种意志自由，伊本·巴哲认为是来源于内省直观。当然，伊本·巴哲承认真主的存在，认为真主是人的理性的创造主。但真主并不干预哲学家在获得最高完善方面的活动与行为。所以，哲学家所能依靠的唯有自己的理性。

伊本·巴哲因袭了法拉比的"完善之城"的思想。但他认为国家作为政治联合体是必然的产物。但这种必然性并非源自满足物质需求，也不是源自由于安全与协作的需要而产生的联合，而是来自精神上完善的要求。尤其与其前辈相比不同的是，伊本·巴哲认为，正义、安全与稳定的保证不是先知，不是伊斯兰法典，而是人自己。人作为理性的存在是能够达到自己的目的的。人们共同协作，相互帮助是为了学习科学和传授知识。人们是为获得幸福而受教化、而进行修养的。所以，归根结蒂，这一切都是精神的协作、精神的互助、精神的相互作用，其根本目的在于理性的统一，只有从这一角度出发，政治联合或国家才是自然所必需的产物。

伊本·巴哲在社会哲学理论上自始至终是一位理性主义者，认为只有以理性为基础，通过研究哲学才能理解幸福与美德为何物。哲学家自己的公众义务决定了他的功业在于建立"完善之城"。人只有在"完善之城"里才能了解什么是公众福利，才能获得幸福，这种"完善之城"为个人的"完善"提供了适宜条件。"完善之城"显然与哲学家的"完善"有密切关系。伊本·巴哲认为，若哲学家远离

社会去隐遁静修则是由于他的天赋理性不完善，是由于他的“动物性”因素居多的原因，这种行为不符合“理想国”的社会准则。因为，如果是这样，他就不再属于“理想国”的成员了。“非完善之城”的哲学家孤身独处的反社会立场，归根结蒂也意味着否认以伊斯兰法典为准绳的政府。从而，伊本·巴哲认为有必要改造“非完善之城”。伊本·巴哲的理想主义社会哲学理论使他拒绝将天启与伊斯兰法典作为群众的思想指南，并且反对理性与信仰或哲学与宗教的调合。

伊本·巴哲的追随者伊本·图斐勒，强调远离世俗社会进行隐遁静修的必要性，后世学者对此称之为“社会鲁滨逊主义”。

生于伊斯兰西班牙的伊本·图斐勒是一位哲学家、自然科学家、医生、音乐家、诗人和苏非神秘主义者。曾任地方政府秘书，后擢升为阿尔摩哈德王朝宫廷大臣兼御医。他著有多篇医学论文，大多佚失，现今只有《哈义·伊本·叶格赞》传世。这是一部包括本体论、认识论、心理学、宗教、人际关系与社会学等内容斑驳的哲学著作。全书描绘的是一幅人类自然进化的图景。故事情节很简单：主人公哈义自幼为羚羊哺育成长，生活在荒无人烟的孤岛上。在对周遭世界和初始存在物的观察与思考的过程中，逐渐形成了自己的世界观。这一整套世界观，论其实质也就是东方逍遥派的神秘哲学思想。突然间，出现了另外一个叫阿萨尔的人物，他为远离尘世、隐遁山林也来到了这座荒岛上，以便在祈祷和沉思中度过余生。如果说，哈义是东方逍遥派哲学家的化身，那么阿萨尔就是传统宗教的体现者，或者是传统宗教信仰内涵的探索者。阿萨尔当时是荒岛的执政者，从其名字沙勒曼就可表明他是一位对天启经典作字面阐释而反对作喻意解释的外在论者。显然，伊本·图斐勒这里所指是在阿尔摩哈德王朝居统治地位的外在论萨拉非派教法学家和王朝执政者。哈义与阿萨尔的相遇意味着传统宗教乃是哈义的“自然宗教”的象征表现形式，也就是说，它们的内容同一，只是表现形式有

别。不过，当哈义同阿萨尔一起去实现自己的理想蓝图时候却遭遇到了失败，因为另一地方的人们不愿意，也没有办法去接受他们的“自然宗教”。“自然宗教”植根于理性，因而被看作是真理，而流行的一般宗教以寓言与种种偏见为其表现形式，乃植根于感情而非理性。伊本·图斐勒认为，以哲学真理去认知世界，其可能性基于人类的杰出代表（哲学家）关于自然现象及其发展的概念，基于人类杰出代表的智能与体能。

与其前辈不同，伊本·图斐勒的出发点是，群众没有能力，也不愿意去获得哲学真理，从而得出结论：远离尘世、脱离社会乃真理探索者所必需。哲学家应隐居独处过“自然生活”，不要企图把自己的信念揭示给广大群众。从而，伊本·图斐勒也就拒绝接受法拉比、伊本·西那的关于“道德宗教”存在的可能性，以及通过“道德宗教”人们应该得到幸福的思想。的确，伊本·图斐勒的社会哲学理论染有悲观色彩。但是，考虑到12世纪穆斯林西班牙社会的历史条件，他的哲学不仅不是神学的奴婢，而且还为创建基于理性的社会秩序的必要性而呼喊；从这一点来看也算是难能可贵的了。

第四节　伊本·路西德

伊本·路西德以拉丁名阿威·罗伊蜚声中世纪欧洲。同任何一位阿拉伯古典哲学家相比，他不仅注重哲学，而且更重视文化与宗教。几乎所有研究伊本·路西德的学者们都认为，他的哲学著作堪称是中世纪阿拉伯哲学中理性的顶峰，其所蕴藏的思想内涵意味深长。

伊本·路西德属马立克教法学派，任职宗教法官和宫廷御医多年。公元12世纪下半叶，在穆斯林西班牙哲学的气氛并不浓厚。当时的宗教权威、宗教法官和穆太凯里姆派学者并不喜欢哲学。所以，实际上，伊本·路西德是不断与上述权威学者作不妥协的思想

斗争度过其一生的。他遗留的著作《矛盾的矛盾》、《哲学与宗教的联系》就是这一事实的佐证。

伊本·路西德的社会哲学思想是柏拉图、亚里士多德、法拉比的社会哲学思想的进一步发展，但在许多方面与伊斯兰西班牙哲学前辈的思想相左。他拒绝伊本·巴哲与伊本·图斐勒的为获得幸福而必需离群索居去进行道德修养的思想，但同时又补充论证了伊本·巴哲的如下命题：人按其自然本性是政治性的，这不仅是从作为保障生存的手段和群众联合的目的而言，也是从品德、教育、教养的发展的可能性而言。与柏拉图和法拉比不同的是他精心地研究了理想国的第三等级，对"不完善之城"及其法律的学说也颇为重视。

伊本·路西德把智慧认作政治美德，并把它与法连在一起。"理想国"的政权或管理应以智慧为基石，而不是基于其他实践知识诸如农艺或工艺。唯有以智慧才能认清人的最高目的，并决定达到其目的的道路，或者说，唯有掌握哲学和理论科学才能了解人的最高目的。所以，智慧具有两重表现形式：一为理论知识，一为实践知识。此外，智慧除作为政治美德，还被视为具有勇敢与适中的美德。

伊本·路西德从政治公正的理想出发，认为自然法是必需的，而该法的性质则是由哲学、政治美德以及趋向完善的城市民众之间的关系决定的。国家的公正意味着执政者与群众执行了国家法律。

伊本·路西德还敏锐地提出妇女社会地位问题。他批评伊斯兰国家无人考虑妇女的社会地位，只认为她们的义务就是生儿育女，传宗接代，服侍丈夫。他认为这不符合妇女的本性。伊本·路西德之所以提妇女社会地位问题是与其政治公正的思想连在一起的。政治公正的基础是人际关系的平等与自由，而政治公正程度取决于国家的基础，即国家对家庭和对作为国家公民的个人的关系。

因而他提倡的社会政治体制与男人在女人之上那种政治体制有别。

关于一位理想的执政者所应具有的品德，伊本·路西德认为，他应是天资聪慧具有基于法律基础之上的高尚品德的人。他还认为，以伊斯兰法典为支柱的宗教信念不应与国家法律有所区别，只要哲学一旦变得完善，这就有可能成为事实。不过，伊本·路西德很清楚，由哲学家管理一个基于法制的国家是未来的事。在达到"理想国"的漫长过程里，应不断更换领导以改进管理。总而言之，对于执政者来说，只要他研究了哲学的全部学科，就没有克服不了的困难。

为培育"理想国"居民的道德品质，执政者确信，对于公众应当通过诗歌或散文语言，而对"选民"则要用表达必然性的确实语言。伊本·路西德还追随柏拉图，把"理想国"的居民构成分为三个等级：从事生产的劳动者属于第一等级；保障安全、维护法制与社会秩序的卫士属于第二等级；属于第三等级的是哲学家、智者，他们依据理性制定法律，管理国家。其中，伊本·路西德比较注意卫士的培养教育，认为"理想国"的首脑应选自第二等级。伊本·路西德在注释柏拉图的《理想国》时强调，培养理想国国务活动家，逻辑学是一必修的课程，应占首要地位，而数学则居次要地位。对于执政者的要求，他特别强调两点：一、执政者不应据有财富；二、执政者只应是领袖与哲学家，从而排除了先知，这一点与法拉比和伊本·西那不同。

伊本·路西德同法拉比一样，总是与"不完善之城"作对比来描述他的"理想国"，所以他对"不完善之城"学说的叙述也相当系统而具体。在伊本·路西德对柏拉图"理想国"的详细注释中，深入地探讨了执政者的品质，从一种"不完善之城"向另一种"不完善之城"的过渡，以及他的"理想国"与柏拉图"理想国"的对比。在伦理学与政治学上他大都追随柏拉图以及亚里士多德的一些观点。

伊本·路西德同亚里士多德一样，认为国家中存在的恶源于道德败坏的人。从政体来说，道德退化的路线是由理想国以降依次是贵族政体、古希腊罗马的财力政体、寡头政体、民主政体、僭主政体。注重公众利益的“理想国”与代表个人利益的“不完善之城”相对立。“不完善之城”按其特征可分为贪揽政权、渴求财富、贪图享受等类型，因而，伊本·路西德同法拉比一样，把它们称之为“蒙昧之城”或“走入歧途之城”。

伊本·路西德的社会哲学可以说是东方逍遥派政治理论的综合，其要点可概括为：

从政治功能的角度去看待宗教，宗教存在的必要性是以公众不具有掌握哲学的必然知识的能力为前提的，因而宗教的象征与仪式成为公众所必需；

神学在“理想国”里没有地位，因为它作为“伪科学”威胁社会安全，迷惑群众，从而引起分裂与冲突；

哲学属于理性与实践理性的领域，与此相应的是，只有哲学家应成为“理想国”的首脑；

哲学家不应披露自己的信念，而应遵循普遍接受的行为典范；

只有通过掌握理论知识才能获得幸福，道德完善只能在“理想国”之内（法拉比、伊本·西那、伊本·路西德）或者在“理想国”之外（伊本·巴哲、伊本·图斐勒）；

哲学家在“理想国”里的目的是高尚的，其使命也是重大的。

总之，对作为一种进步社会现象的逍遥派社会哲学在伊斯兰中世纪宗教居统治地位的社会里的历史意义无论作如何估价恐怕也不为过。当然，它也有它的历史局限性，如表现在基于哲学理性的道德改造社会的思想。

第五节　伊本·赫勒敦

伊本·赫勒敦一生并未写过诸如逻辑学、数学、物理学、形而上学、政治学、伦理学等专著，他的同时代的历史学家、神学家、法学家也从不认他为哲学家（如同法拉比、伊本·西那、伊本·巴哲那样），然而，他毕竟是哲学史上第一位对社会哲学理论作过实质性研究的人。

伊本·赫勒敦于公元1332年生于突尼斯的一个阿拉伯人家庭，自幼受传统宗教教育，并学习哲学。20岁开始走上仕途，先任突尼斯苏丹艾布·伊斯哈格秘书，后转至苏丹的政治对手梅里尼门下。后因政治阴谋被囚禁2年，释放后去西班牙，在格拉纳达苏丹宫廷服侍。公元1383年去开罗，任马立克教法学派大法官。公元1387年赴麦加朝觐。随后在中亚帖木儿王朝服务数年。公元1406年殁于开罗。

他的最著名的著作是其一部历史书中的《绪论》，后单独成篇，享誉世界。他在《绪论》中谈到历史学科时说："这是一门独立学科，它有特定的研究课题，即人们的社会生活与人类社会，……无论是属于传统的还是属于现实的科学，历史是一切科学的财富。"① 他试图把人类历史视为历史的社会存在，着重探索历史动力及其普遍的规律性。他说："因此，历史是哲学的重要基础之一，因而可以当之无愧列入哲学学科。"② 伊本·赫勒敦力图把历史提高到具有理性思维的有条理的科学水平。在他看来，历史不但是文明的理论成份，而且还是研究文明的方法论。难怪许多欧洲学者称他为"现代历史与历史哲学之父"。

在中世纪伊斯兰社会涌现的这种哲学、社会学理论，实际上并

① 伊本·赫勒敦《绪论》（俄文），列宁格勒1958，第1卷，第61—62页。
② 同上，第2页。

非仰赖宗教传统，而且与东方逍遥派哲学的发展亦无联系。伊本·赫勒敦创建的国家学说，其理论意义远远超出他生活于其中、创作于其中的历史时代。按照伊本·赫勒敦的学说，因果律起支配作用的国家不单是人类的、自然的、必需的机构，而且还是一政治、社会共同体，因而才有人类文明存在的可能。恰恰是这人类的文明才是研究的对象，才是历史这一"新科学"研究的对象。

伊本·赫勒敦《绪论》所阐述的社会哲学理论，其基础就是对文明的研究。伊本·赫勒敦是位著名的教法学家和权威的《古兰经》注释者，他的颇有成就的宗教法官业绩以及参与国策的经历于他十分有利。国务活动的经验和事业上的波折使他能用现实主义目光看待人在国家中所起的作用，并思考人的行为动机问题。他确信，有理性的人只能在作为有组织的政治机构国家或社会里才能实现或发展自己的崇高理想，大展宏图。他看到，社会的发展在于其物质基础。他还相信，社会与文化必然的发生、发展以及后来的停滞与衰落都服从因果律，这就是他关于社会历史客观发展的观念。伊本·赫勒敦依据治理方式把国家分为三种类型：1. 以伊斯兰法典为基础的宗教法制国家类型，代表伊斯兰神权政治的理想；2. 基于以人的理性所制定的法制为基础的国家类型，被认为是智慧型国家的典范；3. 由哲学家管理的阿拉伯——伊斯兰国家，被认为是"理想国"类型。不难看出，伊本·赫勒敦所说第一种类型国家是哈里发帝国，所说的第二种类型国家是指苏丹统治的国家，即强大的世俗政权。

他认为，国家是人类生活的必然结果，因为人类生活本身需要联合起来，需要组织起来。他还引证哲学家的格言："人是政治动物"。这说明，人们的联合是必然的，而这就是文明。相互帮助是满足人们生活所必需的衣、食、住、行以及安全的必要条件。现实生活经验促使人们彼此联合在一起。伊本·赫勒敦的上述观点显然受传统思想影响，即为达到基于真主意志的完善，人们必需联合。伊

本·赫勒敦还认为，社会从低级向高级发展同生产方式有密切联系，产品有了剩余社会才有可能向前发展。社会发展的源泉在于社会自身，或者说，在于改变社会生活基础的物质生产活动。随着城市生活的兴起，产生了城邦国家，基于力量基础之上的政权则是国家的自然基础。

伊本·赫勒敦是第一位中世纪理解经济对于政治的意义以及对于国家发展的重要性的思想家，认识到国家的安康有赖于经济的稳定。他从经济的角度论证朝代的盛衰和国家的兴亡，充分说明他的国家学说不但不以伊斯兰法典为基础，反而驳斥了先知或伊斯兰法典的权威为政治政权基础的理论。他指出，独裁专制制度依赖雇佣兵，统治者在政治经济上的自私为国家产生种种滥用职权与舞弊行为制造了温床。伊本·赫勒敦作为历史学家，并不作道德说教，或指责道德败坏，而是力图找出历史发展进程中的因果联系，指出哪些事物对国家社会、道德伦理产生消极影响。他对社会发展持进化的观点，认为，每个新兴的朝代或国家不仅要克服前朝遗留下的消极影响和严重后果，而且还要把社会生活和城市文明发展到更高的层次。《绪论》中下面一段话可以佐证："历代的奠基立业者在新的情况下模仿前朝，因为他们以自己原有的目光看待前朝的习俗，并且大都从中效法……就这样，先前国家的文明传递给后继国家。如：波斯文明传给了阿拉伯人的伍麦叶王朝和阿巴斯王朝；伍麦叶朝代文明传至安达卢西亚的马格里布君主；阿巴斯朝代文明传至诸德里苏丹，然后传至突厥人塞尔柱王朝，再传至埃及突厥人阿尤布王朝，又传至阿拉伯伊拉克和波斯伊拉克的鞑靼人。"①

他为论述执政者与其臣民的关系而辟专章，认为，执法严苛于国家不但无利而且有害，与此相反，执政者倒是应该多关心与臣民

① 《绪论》，第1卷，第312—313页。

福利有关的事务。他还作出结论：黎民百姓的生活能否安乐与国家类型有关。实际上，人类文明之所以需要政治管理是为了维护现存制度。

伊本·赫勒敦认为，先知首先是一位立法者，先知的代理人哈里发则是信徒公众的领袖，教典则是四位正统哈里发时代的穆斯林法律理论。宗教内部派别分裂与当时的哈里发神权政体变为穆阿威亚或称伍麦叶人王朝有关。这一变化过程标志着由游牧时期转变为定居生活时期，再进而形成强大的伊斯兰哈里发帝国时期。由于城市生活需要，法律的制定应以人的理性为指导，尽管法律源泉仍然是伊斯兰法典。

值得注意的是，有两点对于理解伊本·赫勒敦的社会哲学思想具有重要意义：一是他指出哈里发神权帝国正变为苏丹统治的国家；二是作为构成哈里发帝国决定性因素的伊斯兰教在苏丹国家里仍保持其全部重要意义。这表明伊本·赫勒敦把政权同宗教紧密地联系在一起。他认为，在哈里发帝国转化为苏丹王国的过程中，世俗因素愈增加则宗教因素就愈减少，从而使政权的宗教支柱受到削弱，以致哈里发帝国的神圣性为苏丹王国君主的绝对权威所代替，宗教已经失去昔日的支柱地位。这种由苏丹王国代替哈里发帝国的趋势，在他看来是必然的，不可阻挡的。不过，尽管苏丹王国君主能够执掌政权，关怀臣民的福利，但最好还是应利用宗教来实现这一切。他对宗教在国家所处如此地位的观点显然与传统逊尼派的政治理论相左。他认为，传统的理论是依照伊斯兰法典的理想准则去进行统治，但是在历史条件已经发生变化的情况下，伊斯兰法典在政治领域的消极作用已日益明显。因而他在《绪论》中特别强调，伊期兰法典准则的被践踏以及法典准则与历史相脱节的现象将永远存在下去，因为现存的国家、政权、法律的性质都变得比过去复杂得多。因而，他正确地指出，基于理性的政治法应用于国家管理范围，宗教法则应用于执政者与其臣民关系之间范围。国

家若缺少政治法，社会秩序则将紊乱，政权则不会巩固。同样；伊斯兰法典在苏丹王国的思想意识领域将具有重要意义。总之，国家奠基于其上的法律从属于政治和历史条件。

伊本·赫勒敦学说的另一重要方面，是指出国家的发展与文化的关系。他认为，国家是文明的摇篮。一方面，政权的性质与非宗教的精神价值，首先是与科学、艺术有密切联系。科学与文化的突出发展往往发生在一朝一代的鼎盛时期或衰败时期，因为，统治者及其上层作为文化的庇护人竭尽全力使其国家发展成为具有世界性质的国家。另一方面，国家政权与经济、财政状况有相互制约的联系。

他认为哲学是文明程度的重要标志，是文明的不可分离的属性，因而它是有益的、重要的。他还同意安萨里的这一论点：逻辑与数学不会给宗教带来损害。

概而言之，伊本·赫勒敦的社会哲学观点首先是他所属时代，即最后一个阿拉伯哈里发帝国末落时期的反映。在他的历史哲学里，人们可以看到他对国家发展趋势的思维与分析，并试图确定国家未来发展的方向。他敏锐地觉察到改变传统的政治理论的必要性，且不满足于东方逍遥派的社会乌托邦理想。当时的历史编纂学不过是罗列事实和抽象的推论。伊本·赫勒敦深深地懂得自己的理论在很大范围内并未因袭传统，认为在《绪论》中所阐述的观点是正确的，并以自己作为新学科的奠基者自豪。然而，可叹的是，他的同时代学者都以复杂的心情视他的学说为"离经叛道"。不过，不断发展的理性生活很快地就接受了他的新观点，并认为是有价值的，合乎教法的，从而《绪论》也被列入传统的历史编纂学框架之内。

当然，伊本·赫勒敦的理论也有它的缺陷，主要是受传统框架的局限。对他的理论尽管还可指出更多不足之处，但最重要的是它开阔了哲学发展的道路，提出了对国家研究的历史与社会学的方

法，强调研究社会发展中客观因果联系的必要性。他不把现有国家视为已经形成的凝固体，而把它当作一个发生、发展的过程，尤其重视产生于其中的人类文明。

第十章　中世纪阿拉伯美学思想

第一节　美的概念

阿拉伯人以伊斯兰教的名义征服了近东、中东、北非和比利牛斯半岛一大片土地，伴随着政治疆界的不断扩大，便产生了伊斯兰文化，而这种新的文化又赋予其艺术以特殊风格。伊斯兰文化继承了拜占庭帝国和萨珊帝国文化的优良传统，并有所发展。就在这新文化一体化的过程中，在哲学、神学、文学等思想领域里产生了各种各样的思想流派，彼此互相冲突矛盾，在每一学科展现了各自的世界观，在艺术理论、学术思想上也各自留下了深刻的印记。

阿拉伯神学唯理派（凯拉姆派）的始祖是穆尔太齐赖派，他们主张，人的意志和理性自主，并把安拉同自然界系统及规律性混为一体。在穆尔太齐赖派盛极一时的年代（公元9世纪下半叶），在哈里发帝国开始了积极掌握古希腊、古罗马的哲学和科学遗产的进程，亚里士多德学说、雅典学派、亚历山大里亚学派以及新柏拉图主义构成了阿拉伯哲学中“东方逍遥学派”的理论基础。在中世纪阿拉伯哲学中居统治地位的是以柏拉图主义和新柏拉图主义形式表现出来的客观唯心主义，而唯物主义路线在亚里士多德和其他思想家的注释者的著作中得到了发展。

伊斯兰社会城市文化特点之一是对美的敏感性，“爱美”被看作是青年人必须具有的品德之一，从而这种爱美的情感自然地成为理论研究的对象，美学观念被划分为与现实或与艺术形式有关

的两类。

与现实有关的美学概念在安萨里的《圣学复苏》里得到了系统的阐述。在他看来，价值的等级取决于这种不同形式的爱："(1)人对自己的生存及其完善与保持的爱；(2)人对那个为他造福、使他能够继续存在、有助于他保存生命、并排除对他有害的东西的人的爱；(3)人对那个完全是主动地替别人行善、且不从对方谋取私利的人的爱；(4)人对美的本质的爱，而不论其外表的美丑；(5)人对那个与他有隐蔽的、内在和谐的人的爱"。① 从这段公式中不难看出，价值是按照情感的升华、纯洁、崇高和对功利的超脱的顺序排列的：从生命的价值经过福利价值、道德价值、美的价值一直到爱本身的价值。用安萨里的话来说："对美和壮丽的爱"是真正的深厚的爱，因为"对于感受美的人来说，任何美都是可爱的，因为对美的感知本身就是一种享受，享受本身就是可爱的，而不是为了任何其他。不要以为可以把对美的形式的爱想像为只是愿望的某种应该的满足：愿望的满足这是另一种享受，你对美的形式的爱可能归功于它；对美本身的感知也使你得到享受，对美本身的感知可能成为爱的对象，而这是无可争议的。要知道，青菜和潺潺流水都是可爱的，但这并非是因为水可以喝，青菜可以吃，或者除了它们本身的观赏价值外，可以得到别的什么乐趣。"②

同一书中对美还下有另一定义："任何东西的美和壮丽都在于它具有一种使其臻于完善的、合适的和可能的东西，如果它具备了一切最完善的东西，那么，它就达到了最高境界的美；如果它只是达到了某些完善的东西，那么它就只是拥有它所具备的那种程度上的美和壮丽。"③ 上面援引的这个在中世纪欧洲被看作是阿拉伯

① 安萨里《圣学复苏》(阿拉伯文)，开罗，第4卷，第292页。
② 同上，第290页。
③ 同上，第291页。

人专门给美下的定义。“物是它应当成为的那种样子”① 无疑是从阿拉伯哲学中东方逍遥派的著作中汲取来的。如哲学家法拉比认为，任何东西的“美、壮丽和装饰都在于以最好的方式实现自己的存在并使之充分完善”。② 伊本·西那和伊本·赫勒敦对美也持有同样观点。伊斯玛仪派学者纳斯尔·胡斯劳也表露过类似思想：一个农民如果是他应当成为的那种样子，可以超过天使。

从以上两种定义可以看出作者持有这样一种观点：审美的直观能力是通过使被观察的客体同人已有的关于这个客体的理想模型相适应来实现的；由于确立了这种一致，美的东西才在人的心灵中获得一定反响。比鲁尼在属于第二个定义范围内关于丑的论述从反面证实了这一点。比鲁尼继亚里士多德之后解释说，丑恶是“自然界的错误”，是“物质超出了中等质量”③ 在这种情况下，某种东西不是缺了点什么，就是多了点什么。他提醒人们不要把丑恶同那种自然的、但不习惯的事物混为一谈，如南方人对北方冬天树木全掉光叶子这种事物是会感到不习惯的。关于审美直观的主体和客体之间的和谐是感受美的必要前提的这一观念，更明显地表现在关于美的另一定义中，这一定义把美看作是一种没有利害关系的爱的对象，这种爱本身的特点是和谐，就像彼此相爱的人心心相印、心灵的统一一样。伊本·赫勒敦写道：“如果被感知的对象在形式上和轮廓上同构成它的物质非常和谐一致，以至它的物质对其完美、和谐、匀称的要求是令人满意的（而这也正是美和壮丽的含义之所在，这无论对任何感知对象都是如此），那么，该对象同感知它的心灵就是和谐的，因此这个心灵便感到喜悦，感到某种对自己来说是愉快的东西。这就是为什么彼此相爱的人在表达他们的极

3B

① 布鲁伊内，E《中世纪美学》（法文），卢万，1947，第31页。
② 法拉比《哲学论文集》（俄文），阿拉木图，1970，第221页。
③ 阿布雷汗·比鲁尼《比鲁尼著作选集》（俄文），塔什干，1957，第1卷，第98页。

度喜悦的心情时说，他们的精神同爱人的精神融合在一起了。"① 这位北非学者还继续补充说："最接近人的对象，人在其中最乐于感受完美和谐的对象，乃是人的本性。因此，人最倾向于感知以对人的本性有特殊关系的形式和声音表现出来的美和壮丽。例如，每一个人都趋向于可以看到和可以听到的对象的美，就如同趋向于他本性所要求的东西那样。"② 此外，伊本·赫勒敦还表述了在中世纪阿拉伯哲学家当中一种普遍看法：视觉和听觉是最能使人感到快乐的感觉，而被感知的客体首先是由于其固有的和谐、形式的和声音的和谐而使人感到愉快。

概而言之，中世纪阿拉伯哲学家们很少倾向于在超越现实的实体世界中去寻找美的本质，以及美给人以享受的原因。他们在研究涉及现实中的美的美学问题时多半都是从自然主义而不是从形而上学的原则出发，深入地研究审美感知的客体与主体的本性。他们的注意力集中在主体对客体的审美判断的心理力量的状态上。这一点尤其明显地反映在伊本·哈兹姆(994—1064)和伊本·海赛姆(965—1039)的著作中。前者在其著作中揭示了人被审美对象引起的联想机制，后者在他的光学论文中考察了感知看得见的形式的心理生理基础。

伊斯兰教神秘主义苏非派把真主本原的内在性理解为这个本原在他们灵魂中的隐蔽的存在，因此，他们认为自己的最终目的是净化自己的灵魂，抛弃尘世的情欲，抛弃不同于真主的"自我"意识，使自己与在自己的灵魂中发现的真主的本原等同起来。正像只要燃烧着的蜡烛的火焰还没有熄灭，灯蛾就会拼命向它扑来一样，沉浸于对真主的仰慕中的苏非派，只要还没有把自己毁灭在真主这一对他说来唯一真正的现实之中，就会奋不顾身地把自己的全部的爱奉献给真主，献给对真主的美的观照。当他们在自己身上找

① 伊本·赫勒敦《绪论》(英文)，纽约，1958，第2卷，第397—398页。
② 同上，第398页。

到了真主的时候，同时，也就在真主身上找到了永恒的存在，只有这种永恒的存在才能够得上是真正美的东西。所以，对苏非派来说，真主即是真、善、美。

从宇宙一元论的观点看世界的泛神论者则不仅在自己的精神中，而且也在他周围的自然界中，在整个宇宙中寻找最高现实。他从观察世界的多样性出发，理解到世界的最高的统一是统一于真主的本原中，然后，他再重新回到这个多样性中来，热衷于愉快地欣赏大自然的美景，现在他无论在大自然的任何角落里都感觉到好像真主就在他身边。正如东方逍遥派哲学家把自己同真主混为一谈的必然存在的本原解释为思维、思维者和被思维的东西的同一性一样，苏非派则把爱、爱人者和被爱者视为三位一体，或者比喻为美人、镜子、美人在镜子中的映像的三位一体，或者是画象、绘画、所使用的材料的三位一体。泛神论者对自然界的美的观照，是作为真主的自我观照呈现在自己面前的，泛神论者在把世界拟人化时，仿佛按着美的规律重新创造了世界。但是，这并不意味着自身本来是美的世界，它的一切部分和组成成分都必然应当是美的，相反，苏非派认为，世界上丑陋的东西的存在是感受世界的全部美的必然前提，因为在他们看来，缺陷和不完善无论在任何地方暴露出来，都是反映一切存在物的美的一面镜子。

对世界的理解在阿拉伯神秘主义哲学家伊本·阿拉比的著作中表现为，存在的东西被视为造物主的"美名"(安拉有 99 个美名)的体现，而表现在另一位苏非派神秘主义哲学家苏赫拉瓦底的著作里，光不仅是真主的象征，而且是宇宙的实质本身，是真主的存在的最高原则，是生命力和美的最高的原则。但是，只有当你用全部五种感知力量去深入领会真主的美时，才可能理解真主的美。这五种感知力量中的每一种力量不仅是其余四种力量的补充，而且还扩大总的感知能力。

象征存在的统一的真主，在世界的合乎规律的秩序性、和谐中

表现出自己的美。波斯光阴派大哲学家欧玛尔·海亚姆(1040—1123)认为:"对于自然主义者来说,一切东西都有增加、减少和均衡,而统一的秩序是以均衡为前提的,……这个世界只是由均衡建立起来的,由于均衡,这个世界才繁荣昌盛。"① "精诚兄弟会"则按着毕达哥拉斯的精神来解释世界的秩序性与和谐。东方逍遥派哲学家对此理解得更抽象,认为是世界体系所固有的逻格斯。如伊本·路西德写道:"领悟一切存在的东西,它的理性正是一切事物都具有的和谐和秩序,而这种秩序和这种和谐为具有秩序与和谐的、存在于万物中的、哲学家称之为本性的能动力量所理解。"②

第二节　美的特殊性

伊本·西那认为,存在的事物整体说来是美的,而且一切美都各有千秋,只要物的完美在于物在这个完善的和美好的世界秩序中占有它应当享有的地位。中世纪阿拉伯古典美学的一个普遍观点认为:这些或那些物体在世界体系中所起的作用不管多么渺小,其中每一个物体的身上都带有它的普遍美的因素。由此可见,物的功能是同亚里士多德的自然界决不白白地造出任何东西这一命题联系在一起的。这个美既然体现在单一的东西上面,就构成它的个体美,也就是各种不同物的美的特殊性。安萨里写道:"每一种物都有和它相适应的完善,这种完善的对立面可能构成与另一物相适应的完善;任何东西的美都在于正是与该物相适应的完善中。例如,只能使马变得美的东西,不能赋予人以美;只能使声音变得美的东西,不能赋予书法以美;只能使装束变得美的东西,不能赋予

① 欧玛尔·海亚姆《论文集》(俄文),莫斯科,1961,第221页。
② 伊本·路西德《〈哲学家的矛盾〉的矛盾》(阿拉伯文),贝鲁特,1930,第339—340页。

器皿以美，万物皆然。”① “精诚兄弟会”否定以人作为评判美的标准，认为，形象美之所以使生物受到诱惑，是因为这种美是继续保持该种的存在所必需的，这种形象美有相对性，不同的种有不同的形象美。

不过，人在宇宙体系中占有特殊地位。人的美分为两方面：外表的美和内心的美。外表的美并不仅仅归结为它的纯粹造型的外在方面，它还同人的风貌与风度联系在一起。如，在伊本·哈兹姆看来，人的优美表现在“漂亮面庞的温柔，动作的轻盈，姿势的柔软，外貌对于异性灵魂的吸引力”上，“尽管这个外貌甚至缺乏表现得很鲜明的特质”；外表的和善表现在“每一种单独的品质的美上，虽然也有这种情形，即拥有某些单独的美的品质的人，却没有动人的外貌，看起来不大可爱，没有多少吸引力，风度也不优雅”；魅力表现在“身体的可见部分的鲜明性上，这也叫做雅致和活泼”；吸引力表现为“某种无法用语言来表达它的东西，但是，根据所有观察到它的人在内心感受到的东西”，这是某种“心向往之的流露”，人心都绝对倾向于美的外部标志，这是“最高级的美”；人“有各种各样的情趣，如果说有的人喜欢魅力，那么，另一些人则喜欢优雅，但是，我没有遇到哪个会只喜欢和善的人。”② 然而，许多思想家强调指出，人的外表的美只有同高尚的道德品质结合在一起才能给人以美的享受。

高尚的道德品质，自然而然地被认为是美的价值观念。在安萨里看来，那些认为美只是感觉得到和想像得出的东西的人是错误的，“壮丽和美也是感官感觉不到的东西所固有的；人们常说：‘美好的性格’、‘美好的科学’、‘美好的生活’、‘美好的道德品质’，这不是指别的，就是指知识、理智、节制、勇敢、虔诚、慷慨、无畏以及

① 安萨里《圣学复苏》(阿拉伯文)，第4卷，第291页。
② 伊本·哈兹姆《德育书简》(阿拉伯文)，贝鲁特，1961，第53页。

其他最优秀的特点。"① 他还认为，感知内在美的能力，是一种比评价外在美的能力更为精细的东西。欣赏优美的壁画是一回事，热爱先知的无与伦比的精神面貌则完全是另外一回事。无论是思想品质还是外在美的表现，安萨里所持的出发点都是从距离某种理想远近的观点来看的，都可能有某种程度的完善性。正像在古希腊时代精神上的美德是从属的概念出发来确定的一样。铿迪就说过："美德有自己的极限，其中有些美德绰绰有余，而另一些则不足，这些极限中的每一种极限都超出了度。"②

理论上的、智力上的美德以及实际的、道义上的美德也被认为是美的价值观念。伊本·穆阿塔兹(861—908)写道："形象的魅力，这是外在的美，而智慧的魅力这才是内在的美。"③ 作为审美价值观念的精神美德，如果用以达到功利目的，那是同这些美德背道而驰的。伊本·西那认为，只有那些不是被迫去做的、不是为了得到某种利益(哪怕只是一个美名或者一声感谢)去做的事，而是为了造福于人去做的行为，才能使人"变得更美"。麦阿里(973—1057)也表述了同样的思想："你在追求美好的东西和为了它的美而做了一件好事时，不要这样想，好像做了这件好事的人将为此得到报酬。"④

在中世纪阿拉伯美学中还提出了作为个人全面发展的"文化修养"问题，也就是关于有教养人的标准、广泛的兴趣和受教育程度的综合理论。伊斯兰文明繁荣昌盛时期，"文化修养"这个词所表示的意思相当欧洲的"文雅"一词。阿拉伯哲学家的一些名言都证实了这种理论的美学趋向，如法拉比的"文化修养使富人的财富锦

① 安萨里《圣学复苏》(阿拉伯文)，第4卷，第291页。
② 铿迪《铿迪哲学论集》(阿拉伯文)，开罗，1950，第178页。
③ 《克拉契柯夫斯基著作选集》(俄文)，第6卷，莫斯科—列宁格勒，1960，第61页。
④ 伊·库玛伊尔《阿拉伯哲学家》(阿拉伯文)，第2卷，贝鲁特，1952，第62页。

上添花，使穷人的贫穷隐而不显”，① 伊本·穆阿塔兹说“文化修养是智慧的面貌，你愿意怎样装饰你的智慧就怎样装饰它吧！”②

第三节　文艺美学

中世纪阿拉伯思想家们在试图把那些真正的艺术创作部门同各式各样的“艺术”或手艺的广泛领域作区分的时候，是从他们评价美时所遵循的同一原则出发的。他们把美看作是一种不带实用主义目的的价值观念。根据“精诚兄弟会”制定的对艺术的分类，艺术或者是由它的迫切的必要性而存在，或者是由它的有用性而存在，或是由它的自身价值，也就是“对于艺术本身”的价值而存在。属于第一种艺术领域有纺织术、耕种技术、建筑技术等；第二种艺术部门包括澡堂服务、清理垃圾和理发等等行业。“至于那些其价值取决于手艺本身的行业，属于诸如魔术师、画家、音乐家以及其他类的人的艺术。”③ 伊本·赫勒敦实际上是根据同样的原则，主张音乐就时间而言是最后产生的艺术，它同栽培观赏植物这样的行业一样标志着城市文化的繁荣，而当某一社会开始趋向衰落的时候，它也是第一个趋向衰落的艺术。

中世纪阿拉伯哲学家遵循古希腊罗马的传统，主张模仿是艺术创作的基础。模仿、被感知形象的保存、随意结合被认为是想像的三个功能。法拉比写道：“想像力在感觉和理性之间占有中间的地位，……在心灵的其他力量中，想像力的特点是，它有模仿心灵中保存着的对象的能力……”“如果这是一些由感官感知的对象。”尤其是，当想像力在个别形象中体现着某一共同思想时，“它模仿

---

① 伊·库玛伊尔《阿拉伯哲学家》(阿拉伯文)，第9卷，第2册，贝鲁特，1952，第81页。
② 《克拉契柯夫斯基著作选集》，第6卷，第51页。
③ 《公元9—14世纪中近东思想家著作选》(俄文)，莫斯科，1961，第47页。

极其优美的可以感知的对象”，并以“感官感知的、最好的、最完美的对象，如像外貌非常美的东西”的形式来表达它们，或者模仿“不完善的可以感知的对象”，并以“感官感知的最不完美的对象，如像外貌丑陋的东西，去表现它们。”①

诗歌自古以来就是中、近东人民所最喜爱的一门艺术，因而与诗歌艺术创作有关的美学概念也相应得到了发展。中世纪伊斯兰诗歌创作风格可以分为两派：一派承袭了古希腊罗马的、主要是亚里士多德的传统；另一派则以乡土传统为依据。在阐述前一派诗歌风格的特点时，近东学者阿布·巴拉卡特·巴格达迪（？—1035）写道：他们从“词的意义所固有属性”出发，把诗歌同三段论法等量齐观，它们给予心灵的影响是激发感情，“在心灵中唤起同情和厌恶，使心灵偏向于某一种东西和对某一种另外的东西感到厌恶”②，而不管所说的东西是真还是假。这就是东方逍遥学派对诗歌的一般看法。如，法拉比认为，诗歌的词组“完全是假的”，并把它们同诡辩言论、雄辩言论、辩证言论和表达必然真理的、证据确凿的言论相比。法拉比认为诡辩言论“基本上是假的”，雄辩言论“一半是真的，一半是假的”，辩证言论“基本上是真的”，表达必然真理的言论“绝对是真的”。他认为诗歌表达的东西绝对是假的，因而它们使听众听到的东西不是“谈到的东西”，而是“某种东西的仿制品”，也就是完全由幻想产生出来的形象。法拉比用在感知外界时产生的错觉为例来说明诡辩言论的虚假和诗歌言论的虚假的区别：当一个人一动不动地站在地上，透过天空的浮云观察星星和月亮时，他会产生一种错觉，好像他也在动，这和诡辩派的欺骗差不多；当一个人在看镜子并把镜子中照出来的东西当成那件东西本

① 库玛伊尔《阿拉伯哲学家》（阿拉伯文），第9卷，第1册，贝鲁特，1954，第60—61页。

② 皮内斯《巴格达迪的诗学与形而上学研究》（英文），载于《哲学研究》，耶路撒冷，1960，第131页。

身时，这时他产生了另一种错觉，这种错觉和诗歌的语言、模仿的语言毫无二致。

在法拉比看来，模仿现实或某些共同的想法并对人们的想像产生影响，这就是诗歌艺术与其他形式艺术创作的相似之处。法拉比在《论诗歌艺术的规律》一书中写道："我们也说，在诗人和艺术家之间存在着某种相似。可以说，他们的艺术所使用的素材是各不相同的，但他们的形式、他们的影响、他们的目的则是一样的，或者至少可以说是相似的。其实，诗歌艺术使用的是语言，绘画艺术使用的是色彩；而无论前者还是后者的行动都在于模仿，它们两者的目的都是借助于模仿来影响人们的想像和感觉的。"①

其后的伊本·西那对古典诗歌的评论是："诗歌是影响想像的语言，它是由一些具有相同的韵律、长短一样、诗格重复、结尾的字母相似的话语组成的。"② 伊本·西那在解释"对想像产生的影响"这一术语时指出，这个术语是把诗歌语言同提供知识的言论区别开来的标志。诗歌使心灵领会，感到快乐和惊奇，而不管它是真还是假。

显然，上述诗歌评论家的论点是受到亚里士多德《诗学》的影响的。同样，伊本·路西德也把《诗学》作为阐述自己诗学论点主要依据。伊本·路西德在诗学观点上同其他东方逍遥学派哲学家一样，力图使诗歌非理智化，用他的话来说，诗歌的目的不是要确立某一真理，不是要使什么人相信什么东西。他比亚里士多德更有力地强调审美享受在模仿艺术的起源和发展中的作用。他断言，模仿同受意志支配的行为的道德内容没有自然联系，只有模仿在某种程度上成为审美享受的原因时，它才在同样程度上与行为的道德内容有关系。因此，他把诗歌和雄辩术区别开来：诗歌的使命是在

① 法拉比《论诗歌艺术的规律》，载于《东方研究杂志》（意大利文），罗马，1937，第17卷，第2/3分册，第272页。

② 伊本·西那《医经》（法文），音乐卷，开罗，1956，第122页。

人心中唤起积极的或消极的情绪，而雄辩术的使命则是说服人相信某种东西。由此，伊本·路西德不像亚里士多德那样把诗歌比作历史，而是把它比作寓言。于是，伊本·路西德从研究诗歌出发，得出了对诗歌这门模仿艺术的本质的解释，认为诗歌是"最高水平的抽象"。①

伊本·西那指出，诗歌可以从各个不同方面、从某一学科角度进行研究：如研究诗歌中使用的词汇和词的搭配则属于语文学家和语法学家的研究范围；从诗歌对想像的影响的角度来分析则属于逻辑学和伦理学范围；研究诗格属于韵律学。伊本·西那本人属于诗学中从逻辑学、伦理学、政治学的观点研究诗歌的一派。另一派则是一些语文学家、韵律学家和文学评论家。这一派则认为，用巴格达迪的话说，"词和表述的偶然形式"是诗歌的本质。其中代表人物有萨勒亚布(815—904)、伊本·穆阿塔兹(861—908)、伊本·库太巴(828—889)、库达马·伊本·贾法尔(888—948)、阿米迪(卒于 982 年)、阿斯卡利(卒于 1005)、伊本·拉希克(995—1064)、阿布·哈桑·朱尔加尼(948—1001)、阿卜杜·卡希尔·朱尔加尼(卒于 1078 年)。

巴格达迪指出的这一派诗学对诗歌的解释的特点是：认为诗歌是"具有一定涵义的、有节奏的、押韵语言"②。这个特点在很大程度上是相对的和有条件的。伊本·拉希克更具体地指出，只有那些能够使心灵受到感动、使听觉感到愉快、能够影响情绪的语言，才可以算作是诗歌。至于含有科学内容的言论，尽管它们也可能有诗格和韵脚，但它们主要是对理智产生作用，把这种言论看作是诗歌，这是没有任何根据的。

---

① V. 坎塔里诺《阿威罗伊论诗学》，载于《伊斯兰教及其文化变异》(英文)，厄巴纳—芝加哥—伦敦，1971 年，第 26 页。

② 皮内斯《巴格达迪的诗学与形而上学研究》(英文)，载于《哲学研究》，耶路撒冷，1960，第 131 页。

关于诗歌的内容与形式的关系，评论家阿卜杜·卡希尔·朱尔加尼强调思想优于语言，语言只是“思想的奴仆”，因此，“任何人企图让语言凌驾于思想之上，他就破坏了事物的自然秩序，使它们丧失了事物所固有的本性。”① 伊斯兰神学家以诗歌表现的真实、自然为准，凡能将内心深处的情感传达给读者的诗歌作品列为上品佳作。如，穆太奈比(915—965)的《赞美诗》、艾卜·努瓦斯(约762—约814)的《饮酒诗》等。总而言之，中世纪诗歌主要注重形式美，当然这其中也有差异，如伊朗和突厥语系诗人作品就比较重视思想方面。

在评论诗歌美学特点时，评论家大都从心理学角度而不是据诗艺水平品评。伊本·拉希克写道：“我听见一位智者说过，谁也无法给诗歌的完美下一个定义，因为它是这样一种东西，它存在你的诗篇中，你思索着诗歌它便使心灵受感动；它是某种像刀剑的闪光或外貌的美那样的东西。”②

关于诗歌创作及其前提的问题，一般评论家主张真正的诗人首先必须具有天赋才能，其次是博览群书和精湛的诗艺。至于诗歌创作的源泉问题，大多诗人与评论家持灵感说。

继承传统与革新是阿拉伯理论家讨论较多的一个问题。伍麦叶王朝时代，以哈里发为首的阿拉伯贵族面临非阿拉伯臣民日益增多的威胁，把自古以来作为阿拉伯文化承担者的诗人当成思想支柱，并把阿拉伯文化几乎都归结为贝杜因人的诗歌及其沿袭已久的韵律。但到阿巴斯朝代情况有了显著变化。都市化的进程加速了，新旧事物之间的冲突采取了公开的形式。文化方面新旧之间冲突在阿巴斯人同舒比主义的斗争中得到了反映。舒比主义是哈里发帝国中对城市文明作出相当贡献的非阿拉伯人，其中主要是

① 阿卜杜·卡希尔·朱尔加尼《文学艺术的奥秘》(德文)，威斯巴登，1959，第10页。

② 伊本·拉希克《乌姆达》(阿拉伯文)，开罗，1907，第77页。

伊朗人民争取同阿拉伯人享有平等权利的运动，表现在诗歌方面，变成了保守派诗人与反对过时的贝杜因人诗律的革新派诗人（如艾卜·努瓦斯）之间斗争。保守派诗人主张一成不变地遵循古代诗歌俗套，如在喀西达诗中应描写诗人骑骆驼上路，途中住在被人遗弃的房屋里，而且不能接近有活水的地方。革新派诗人则认为这完全不符合现时都市生活的情况。他们的作品注重描写爱情的奇遇与波折、城市寻欢作乐的宴饮生活。评论家伊本·库太巴对这场新旧之争持论公允，他说："我并不因旧时代的诗人生活在过去的时代而用尊敬的眼光来看待他们；同样，我也不因近代诗人生活在近代而用蔑视的眼光来看待他们。相反，我用公正的眼光来看待他们，根据他们的功绩和贡献而给予恰当的评价。"① 还有诗人如赛菲·萨赖·尼扎米·甘杰维（1142—1209）、哈冈尼（1126—1198）等主张革新应同尊重传统相互结合起来的原则。此外，哈冈尼还谈到诗歌的社会意义，主张教育者不一定是诗人，但每一个诗人都应该是教育者。

与诗歌理论不同，伊斯兰音乐理论是在帝国范围内居住的各族人民的音乐实践与掌握古希腊罗马学者亚里士多德、亚里斯托克森、托勒密、毕达哥拉学派音乐概念相结合的过程中得到发展的。这些学说和与之相联系的美学思想主要是在数学、算术、几何、天文学的范围内酝酿产生的。伟大的音乐理论家有铿迪、"精诚兄弟会"、法拉比、伊本·西那和萨菲·丁。

中世纪伊斯兰音乐被分为天上的和地下的两种，这种划分法主要是"精诚兄弟会"的特征。继毕达哥拉学派之后，"精诚兄弟会"认为，音乐构成宇宙系统的基础，音程是天体与天体之间存在的距离那种关系。不过，"精诚兄弟会"所注意的主要还是地上音乐，并把地上音乐分为宗教音乐、军乐、医疗音乐、哀乐、劳动音乐、

① 伊本·库太巴《诗与诗人》（阿拉伯文），第1卷，开罗，1944，第6页。

喜庆娱乐音乐、牧歌、摇篮曲。

伊本·西那推翻了那种认为地上的音乐是由于模仿天上的音乐而产生的观念，他说这个观念是由于过分相信古代理论的结果。他认为，音乐产生的原因是人的语言有丰富的声调，那些具有了独立的美学价值的变调声音是"模仿"人的情绪的音乐艺术的原型。

阿拉伯学者一般认为，赶骆驼人随着骆驼迈出的不疾不徐的步伐所哼唱的小调便是最流行的诗歌韵律的原型，即后来与抑扬格诗格结合形成的"拉杰兹"诗体。

音乐被认为有两种属性；一是音乐直接感动人的灵魂，就是说，它不是铭刻在某种物质材料之上的；另一是，音乐所固有的和谐不是一下子就显示出来的，而是在长时间内显示出来的，因此，音乐的和谐在情绪上引起的反应，同以观察感知的形式引起的反应相比，具有另一种性质。据伊本·西那的比喻性描述，音乐所引起的反应过程是这样的：当第一声优美的旋律传入听者耳朵的时候，他在内心中感到极大的喜悦，这就如同他在遇到新的、盼望已久的东西时产生的那种喜悦心情一样；当这个悦耳的声音停止了的时候，他在心中感到痛苦，就像他经过千辛万苦获得的东西突然丧失了一样；当再次出现新的乐声的时候，内心重新感到喜悦，并且新的乐声同旧的乐声越和谐就越感到高兴。因此，伊本·西那写道："快乐的最无可争辩的原因是，在因失去喜爱的东西而感到痛苦之后，突然产生的一种愉快感觉。"① 他还认为，声音就其本性来说，没有愉快或不愉快之别，其所以产生愉快或者不愉快的感觉，是由于发生的方法引起的。

铿迪和"精诚兄弟会"深入细致地研究了关于某些调子和节奏对不同类型的人的影响的性质和它们所引起的情绪的理论。按照当时的普遍看法，音乐不仅能改变听者的情绪，而且还能改变他们

① 伊本·西那《医经》(法文)，音乐卷，开罗，1956，第127页。

的性格甚至体质。关于音乐艺术的理论与实践，法拉比写道："这是一门科学，它的益处在于，它能使那些失去心理平衡的人性情变得温和，使那些尚未达到完美境界的人臻于完美，使那些处于平衡状态的人保持平衡。这门科学对身体健康也有益处，因为当身体有病的时候，精神也委靡不振，当身体受到妨碍的时候，精神也受到妨碍。因此，治疗身体要先治疗精神，精神的力量会由于产生这种作用的声音而受到抑制并使之适应于身体。"①

有关伊斯兰绘画理论问题研究得最少，其论著文章也大都出自逊尼派影响较小的地方，或者说，出自什叶派和"合法化的"苏非派势力的地方。

涉及绘画艺术的美学思想，主要是在研究著名的艺术家和书法家的著作中表述出来的，而且，与其说是以分析的形式，不如说是以描述的、甚至以直观的形式表述出来的。优美的绘画技艺被概括为颜色的纯正和鲜艳、笔法细腻、和谐、轻快、优雅、完美、清晰。但是，品评绘画的最高标准却是逼真，它被看作是这门艺术创作的本质。"精诚兄弟会"写道："至于说到画家的艺术，那么，这不是别的，而是对存在的东西，无论是人造的东西还是天然的东西，无论是人还是动物的形象的模仿，并且模仿的技巧达到了如此高的水平，以致鉴赏者把自己的目光从真正的对象上移去，他们对作品的美感到十分惊讶，被它们的外形弄得眼花缭乱。"②

但是，绘画的逼真并不意味着"照相式的"复制自然，因为线条画作品往往高于着色彩绘图画。例如，卡兹·艾哈迈德写有如下赞美画家的诗句：

"他的木炭画，从绘画技巧的角度看，比摩尼笔下的

① C.H. 戈里高连：《公元7—12世纪中亚、伊朗哲学史》（俄文），莫斯科，1960，第151页。

② 《公元9—14世纪中近东国家思想家著作选》（俄文），莫斯科，1961，第145页。

作品更胜一筹。”①

最逼真地再现自然的要求有时同鼓励创作幻想结合在一起。卡兹·艾哈迈德关于画家说道：“在从事艺术的人们当中，没有哪一个人有像这些人所固有的那种想像力和机敏的才能。碑上画的形象是画家的思想，用镜子谁也描绘不出美来。”②

另有评论家强调必须把画家的创作个性同研究艺术大师的绘画经验结合起来：

> “不要读他人书信中的爱情词句，不要习惯于任何人的书写方式，……不要回避艺术大师的手法和技艺，但要走你的路，要辨明方向。”③

中世纪伊斯兰社会流传这样一种信念，认为描绘心爱的人、花园、花卉、奔驰的骏马和野兽等优雅的绘画能使观者精神焕发，消除忧愁，增强精神和肉体的力量。医生兼哲学家穆罕默德·伊本·扎卡利亚·拉齐(864—932)尤其认为，在绘画中如果把挑选好的色彩同相称的形式和谐地结合起来，那么，这种绘画就能起到上述作用。同时，人们认为，画家、书法家或建筑师所创造的作品的美，是从道德美、精神美中产生的。

中世纪伊斯兰文化对西欧美学的发展产生了巨大影响。西欧美学界代表人物同伊斯兰社会长期保持着密切接触。欧洲人同比较发达的世俗文化的频繁交往，不能不对中世纪基督教世界产生积极影响，促进对美的追求和对世俗的、此岸生活的欢乐的向往。穆斯林思想家的哲学和自然科学译著在欧洲的广泛流行加速了如弗·恩格斯针对罗曼语系国家所说的“从阿拉伯人那里吸收过来并从新发现的希腊哲学那里得到营养的明快的自由思想，愈来愈

---

① 卡兹·艾哈迈德《论书法家与艺术家》(俄文)，莫斯科—列宁格勒，1947，第182页。

② 同上，第177页。

③ 萨迪克·别克《法则与问题》(阿塞拜疆文)巴库，1963，第72、76页。

根深蒂固，为18世纪的唯物主义作了准备”①的发展过程。中世纪穆斯林的美学不仅预报了，而且还直接准备了欧洲文艺复兴时代世俗化美学的诞生。除了准备了新的审美的处世态度的一般哲学思想而外，欧洲还从穆斯林东方接受了一些具体的审美和艺术理论方面的概念。例如，在音乐方面，把这门学科分为理论部分和实践部分；把跳舞和唱歌归入同一类艺术；旋律对情绪和精神的影响的解释，等等。伊本·海赛姆的《透视》一书在欧洲奠定了研究视觉感受的物理和心理因素的基础，对R. 培根(1214—1294)、维特洛(1230—1275)和达·芬奇产生了一定影响。

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第361页。

第四编

主要哲学派别

第十一章　穆尔太齐赖派

第一节　产生背景

穆尔太齐赖派是伊斯兰教中最重要的思想和哲学派别，公元8世纪出现在巴士拉城。关于这一名字的来源，历史学家有不同的说法，巴格达迪（卒于1038年）在《论伊斯兰教派分歧》一书中说："穆尔太齐赖的名字是由于他们主张穆斯林中犯大罪的人，不是伊斯兰教信徒，也不是异教徒，而是介于二者之间，他们的这一主张脱离了大多数人的看法"。夏哈尔斯坦尼（卒于1153年）在《论伊斯兰教派》一书中说："穆尔太齐赖一名的来源是这样的，他们的创始人瓦绥勒·伊本·阿塔（699—748）与他的老师哈桑·巴士里（642—728）在关于穆斯林中犯大罪者的性质问题上，产生了分歧，于是他与支持者脱离了哈桑·巴士里的教学圈，坐在清真寺的另一个角落里，讲解他们的主张。后来阿慕尔·伊本·奥贝德（699—761）也站在了这一边，哈桑·巴士里老师说："'瓦绥勒脱离了我们'，于是他们这一派人就被称为'穆尔太齐赖派'"①。穆尔太齐赖为阿拉伯语Muātazila一词的音译，意为"脱离者"。事实上，这一名字在瓦绥勒脱离哈桑·巴士里以前就有了，而且是有政治含义的。

关于哈里发的继承权问题，是伊斯兰教内部产生严重政治分歧和思想分歧的根源。在欧斯曼（卒于656年）哈里发被杀，阿里

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》（阿拉伯文）第1卷，140页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

(卒于 661 年)继任哈里发后,泰勒哈(卒于 656 年)和祖拜尔(卒于 656 年)等伊斯兰创建初期时的重要人物,首先起来反对阿里,要为死去的哈里发报仇,其它一些重要人物则采取了中立。据泰伯里(卒于 923 年)的《史书》记载,艾哈奈夫(卒于 691 年)在当时率领 6,000 人,一直不参加当时的战斗。哈桑·诸伯哈提(卒于 922 年)在《论什叶教》一书中也说:"这些人既不同阿里作战,也不与阿里站在一起,他们被称为穆尔太齐赖(脱离者),他们就是后来'穆尔太齐赖派'的先辈"。① 后来的历史事实和穆尔太齐赖派的政治主张与学说,使人更容易接受后一种说法。

瓦绥勒的穆尔太齐赖派出现于伍麦叶王朝的希沙姆(690—743)哈里发时期,当时伊斯兰帝国在新扩张地区的统治已经得到巩固,各地的穆斯林开始有时间深入研究宗教。伊斯兰教创建初期,他们对宗教的信仰是十分简单朴实的,对天启没有产生任何怀疑,现在他们面临政治、思想和社会问题比以前要复杂得多,特别是一些非阿拉伯民族的人加入了伊斯兰教,带来了比阿拉伯半岛沙漠民族更为先进的文化和思想,他们习惯对宗教等意识形态问题进行探索和讨论。同时伊斯兰内部政治分裂和混乱日益严重,也引起了许多重大的理论和实际问题,例如,信仰伊斯兰教的人,如果犯了大罪,应该如何定性。由于上层领导争夺哈里发的宝座,欧斯曼和阿里两位哈里发先后被暗杀,这类大罪层出不穷,形势也逼迫穆斯林去研究这类问题,不同的看法和分歧也就随之产生。

伊斯兰教中大罪分为两类:第一类,叛教。叛教者就是异教徒,永处火狱之中。第二类,没有叛教而犯大罪共有 9 种情况:1、谋杀无辜;2、通奸;3、对父母不孝;4、作伪证;5、妖术;6、侵占孤儿财产;7、放高利贷;8、篡权;9、诽谤良家妇女。

穆斯林把上述第二类大罪称为"非斯格(放荡行为),但对犯有

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)第 1 卷,141 页。贝鲁特,时代出版社,1982 年。

这种罪行的人是否还算伊斯兰教徒，他们的意见是有分歧的。哈瓦利吉派认为这种人就是异教徒，永远在火狱中受惩罚，因为信仰不能脱离行为；穆尔吉亚派（意译“延缓派”）认为这种人仍是教徒，但不确定刑罚，延缓到世界末日，由真主给他定罪和判刑；哈桑·巴士里认为这类人是“穆纳非格”（伪信者）。这一问题始终没有得到一个使穆斯林都满意的答案，于是瓦绥勒提示了一个新论点，认为犯这类罪行的人是“法西格”（放荡者），处于叛教和信教两者之间，如果他在死前没有忏悔，死后永远在火狱中受刑，但比叛教者高一级。

穆尔太齐赖派和“两者之间论”的产生，不仅仅是理论认识分歧的结果，更重要的是对于哈里发继承权等重大政治问题的不同立场所造成的结果。此外，当时加入伊斯兰教的新成分中，并不都是忠于他们的信仰，特别是当时政教合一的国家政权还牢牢地掌握在阿位伯人手中，许多人对阿拉伯人产生偏见，反对他们，并企图削弱伊斯兰教，因为伊斯兰教是阿拉伯人力量和荣誉的第一来源。他们最重要的手段就是从理论上，把穆斯林的思想搞乱，方法是把其它宗教的信仰渗透到伊斯兰教的教义中去。什叶派中的极端支派“腊非达派”（意译“拒绝派”）就深受摩尼教的“二元论”和“不可知论”教义的影响；埃兹迪部落的一些人相信佛教的“轮回说”，苏非派中的某些支派接受“泛神论”的学说，提出“人神合一”和“附身”的主张，“光阴派”（又译“无神论派”）主张“我们生生死死，只有光阴在毁灭我们”① ……。当时这种种思想在库法和巴士拉地区很盛行，所以穆尔太齐赖派把反对“二元论”和“无神论”作为主要目标，同时也反对“轮回说”和“泛神论”。

穆尔太齐赖派还受到犹太教的影响，据说，《古兰经》系创造之作的思想就来源于犹太教，他们在穆斯林中间就曾经散布这一观

① 参看《古兰经》第45章23节等。

点。他们也受到基督教的影响，接受他们的一些神学观点，例如：真主是善，是一切善的来源，真主不作恶，真主不可能作恶；真主是本体，他没有多种属性；在经典中有关真主的谈话中所使用的关于真主的形象和譬喻，只是一些符号，目的是帮助人们去认识真主；人具有自由意志，人有选择的自由，因此人要对自己的行为负责，等等。他们也接受基督教哲学家伊本·古腊(836—901)关于人的智慧作用的观点，主张人有智慧有能力认识真主，有能力识别善与恶，这也是人被赋予智慧的目的；人可以用论证的方法和理性的分析，不是通过天启而来证明宗教的正确性，所以他们得出一个著名的论断：思维先于听觉。他们也研究古希腊各种哲学思想，这些哲学著作当时已译成阿拉伯语，但他们不是全盘接受这些观点和理论，而是精心取舍。

穆尔太齐赖派就是在这样的历史环境中产生的，当时的各种思想和观点，无论是正确的还是错误的，都在起作用，甚至在不知不觉中渗透到其反对者的思想中去。他们从宗教信仰遇到的实际问题深入到神学和哲学的理论领域中去，对各类问题大胆表示自己的观点和看法，因此又被称为伊斯兰的"自由思想派"。

第二节　关于教义的理论研究

巴格达迪(卒于 1038 年)说，穆尔太齐赖派有 22 个支派，其中两个属于激进派，20 个属于温和派，或称反宿命论派。这些派别有 5 个共同点，否则就不是穆尔太齐赖派：1、坚持一神论；2、坚信真主是公正的；3、坚信乐园与火狱；4、坚持犯大罪者在叛教和信教之间；5、坚持"劝善戒恶"的行动纲领。

一、坚持一神论

一神论是伊斯兰教的最基本信仰，不是穆尔太齐赖派的首创，但是他们坚决捍卫这一信仰，深入研究一神论的实质，批判一切有

损于真主纯一性和唯一性的观点，因为他们知道对于这一信仰的任何一点点动摇，必然导致“二元论”或“多元论”。艾什耳里(873—936)在《伊斯兰学者言论集》一书中说：“穆尔太齐赖派认为真主是唯一的，没有任何事物与他相似，他不具身体，他没有时间的流逝，他不可能附于某个地方，他不能以任何创作之物的属性来形容他，他不为父，也不为子，他与万物毫无相似之处，他是无始的、无限的，万物都是由他创造，没有借鉴，没有先例……”①。从这一段叙述中，可以看出穆尔太齐赖派的一神论的基本论点是：1、反对一切将真主拟人的看法，而对经文中一些拟人的描写，用“演绎”的方法，加以内在的解释，避开拟人嫌；2、反对拜火教的”二元论”；3、反对基督教的“三位一体”说，拒绝接受基督教的“耶稣是圣子，是超越时代的、与上帝同一体质”的教义；4、反对苏非派的“人神合一”和“附身”说；5、“没有借鉴，没有先例”是针对柏拉图的”范型”、“摹本”学说和普罗提诺的的”流溢说”，穆尔太齐赖派坚决反对这两种观点。

二、坚信真主是公正的

“真主是公正的”这本来是穆斯林最基本的和无可怀疑的信念，然而把这一问题提到宗教教义理论来认识，是因为每个人都要根据自己的行为进行“最后清算”的，那么是否要对自己的行为负责呢？换句话说，人的行为是自己选择的，还是命中注定的？这是一个老问题，自古以来，各个宗教都为这一问题伤透脑筋。伊斯兰教出现后，穆斯林看到《古兰经》有些经文的内容是宿命论的，如9：51、7：178等。有些经文的内容又说人有自由意志，要对自己

① 参看《古兰经》145页。

的行为负责，如 74：38、41：46、6：104、18：29、6：152 等。①宿命论的思想曾在穆斯林中广为流传，但是也有些人反对宿命论，他们的理由是，如果肯定宿命论，就等于肯定真主参与人们所干的恶行，这是绝对不可能的，于是就出现了反对宿命论的“盖德里叶派”，他们主张人有选择自己行为的自由和能力，每个人的行为都发自他自己，他的不信教或叛教行为与真主无关。

穆尔太齐赖派的创始人瓦绥勒的老师哈桑·巴士里也认为人有自由意志，对于善行和恶行有选择自由。穆尔太齐赖派接受哈桑·巴士里的观点，认为人有自由意志，他可以选择自己的行为，原因有二：一是他们坚持真主是公正的，真主只根据一个人的行为给予奖惩；二是他们坚决反对什叶派中激进派的主张，后者认为人没有自由意志，对于自己的行为没有选择的自由，如果一个人犯下滔天大罪，也不是出自他的意志和选择。穆尔太齐赖派把人的行为分为两类：一类是本能的，例如遇到寒冷人会打颤发抖；二是志愿的，如看书，走路等，这是发自人的行为，是人自由选择的结果。如果没有人的自由意志，就无法理解善恶，奖惩也就失去了意义，世俗的和宗教的各种清规戒律也失去了意义。

三、坚信乐园和火狱

这是在第二个论点的基础上产生出来的，真主是公正的，所以就一定会履行他的诺言——信教行善者死后进入乐园，和警告——叛教作恶者死后打入火狱。因此坚信乐园和火狱的奖惩方式

---

① 这些经文是这样的：
“你说：‘我们只遇到真主所注定（给我们）的胜败，他是我们的保佑者。教信士们只信赖真主吧！’”（《古兰经》9：51。马坚译，中国社会科学出版社出版，1981 年。下同。）
“真主引导谁，谁是遵循正道的；真主使谁迷误，谁是亏折的。”（7：178）
“各人将因自己的营谋而作抵押。”（74：38）
“行善者自受其益，作恶者自受其善。你的主绝不会亏枉众仆的。”（41：46）
“从你们的主发出的许多明证，已降临你们；谁重视那些明证，谁自受其益；谁忽视那些明证，谁自受其害；我不是监护你们的！”（6：104）
“你说：‘真理是从你们的主降示的，谁愿信道就让他信吧，谁不愿信道，就让他不信吧。’”（18：29）
“我只依各人的能力而加以责成。”（6：152）

就成为穆尔太齐赖派的一个基本原则。

四、犯大罪者在叛教与信教之间

这是穆尔太齐赖派最重要的论点和标志，就是在这个问题上，瓦绥勒与他的老师哈桑·巴士里意见发生分歧，并分离出来另立门户的。穆尔太齐赖派认为，犯有大罪但没有叛教的穆斯林，不是有信仰的教徒，也不是异教徒，而是介于信仰和叛逆两者之间，低于有信仰的教徒，高于叛教者。

穆尔太齐赖派这种"中间论"来自伊斯兰教的温和主义思想，许多经文明确要求穆斯林对待事物要采取中间温和立场，避免过激和不及。它也来自哲学的折中主义思想，亚里士多德认为美德是介于两个极端主张之间的，例如：勇敢介于鲁莽和懦弱之间，贞节介于纵欲和禁欲之间；慷慨介于挥霍和悭吝之间等。柏拉图也认为在美与丑之间，还有一个中间品级。穆尔太齐赖派接受了这一思想，并把它应用宗教信仰的品级问题上，使它成为一个重要的信仰原则和思想路线，就是在两个极端主张和思想之间采取温和的中间路线。

五、"劝善戒恶"的行动纲领

劝人多做善事不作恶事，是各个宗教的宗旨，伊斯兰教也不例外。《古兰经》中有许多经文就是劝人多做善事不作恶事的，但是穆尔太齐赖派把这种"规劝"和"劝阻"行为定为每个穆斯林必须做到的义务，作为本派的行动纲领，把反对异教徒和放荡者也作为必尽义务，而且态度十分坚决，对待不同的意见者也毫不留情。甚至把同意他们的观点看做是做"善事"，不同意他们的观点看做是"作恶"，从而走上了自己的反面，这种过激态度和做法，也是他们后来迅速失败的原因。

第三节　主要哲学思想

一、政治思想

穆尔太齐赖派的出现是由于政治原因，“两者之间论”的出现，首先也是从政治上的考虑。瓦绥勒脱离他的老师哈桑·巴士里另立门户时，正是哈瓦利吉派叛乱的时候，对于穆斯林中犯罪的人如何定罪，人们的看法有分歧。对参加骆驼战役①的双方的看法有分歧，正统派（逊尼派）和大多数人认为双方都是穆斯林，瓦绥勒不同意这一看法，他认为一方是信徒，另一方是法西格。瓦绥勒原则同意仲裁，但认为双方应该各派两个人，而不是一个人……等等。瓦绥勒和穆尔太齐赖派在重大的政治问题上，是站在阿里派一边反对伍麦叶王朝的，他们的“两者之间论”和“自由意志论”的观点，也正是阿巴斯人执政后的观点，所以在以后差不多整整一个世纪的时间内，阿巴斯王朝都是积极支持穆尔太齐赖派的。瓦绥勒当时向伊斯兰世界各地派遣了许多宣讲员，宣传他们的主张，与反对他们的人进行辩论。他们自称是“真主的柱石”，这在当时是一种大胆的行动，因为当时阿巴斯人尚未执政，仍在公开和秘密地进行宣传活动，以推翻伍麦叶王朝。因此关于人的“自由意志”问题的讨论，实际上与当时的政治有着密切的关系。伍麦叶王朝的执政者主张宿命论，并坚持这一论点，以便向人们说明，隋芬战役② 以《古兰经》仲裁，伊斯兰哈里发宝座让位给伍麦叶人……都是注定的事，是真

---

① 伊斯兰教的第一次内战。发生于公元 656 年。欧斯曼哈里发被杀，阿里当选哈里发后，泰勒哈和祖拜尔借口阿里与欧斯曼被杀有关，联合穆罕默德遗孀阿以莎兴兵反对阿里，双方在巴士拉附近激战，泰勒哈和祖拜尔战死，阿以莎被俘。因阿以莎坐在有装甲护围的驼轿里参加战斗，故名。

② 伊斯兰教的第二次内战。发生于公元 657 年。叙利亚总督穆阿维叶以为欧斯曼哈里发复伍为理由，动员穆斯林反对阿里。双方在幼发拉底河畔的隋芬（Siffin）平原展开激战，战事延续约三个月，故名。后因穆阿维叶军事失利，要求阿里以《古兰经》为依据进行仲裁，阿里同意，从而引起阿里阵营的分裂，大批拥护者另组哈瓦利吉派即出走派。

主的安排，人是无能为力的。反对伍麦叶王朝的人都主张“自由意志论”，反对宿命论，以此作为反对伍麦叶王朝的理论武器。

阿巴斯人依靠什叶派的支持，推翻了伍麦叶王朝，建立了阿巴斯王朝。他们掌权后，又抛弃了什叶派，这时穆尔太齐赖派就分为两派：一派与什叶派断绝关系，完全支持阿巴斯王朝，这就是巴士拉的穆尔太齐赖派；另一派仍与什叶派中的温和派保持关系，这就是巴格达和一部分巴士拉的穆尔太齐赖派。他们关于伊斯兰教宗教领袖“伊玛目”的问题上，产生了严重的分歧，但都主张“公正的伊玛目”应该是穆尔太齐赖派的信奉者，表明该派的积极参政意识。

穆尔太齐赖派主张“自由意志说”，但同时他们又主张依靠武力推行他们的原则，成为他们另一个政治思想原则，在条件允许时更是如此。所以阿巴斯王朝初期，时机对他们有利时，他们大肆迫害反对派，以监禁、流放和屠杀来对付不同意他们的人。

二、形而上学

穆尔太齐赖派认为世界是由两部分组成的：一部分是由“无”中取得的“质料”；另一部分是由“真主”取得的“存在”。也就是说，“无”是世界的质料，“存在”是世界的形象。他们还认为宇宙万物都从属于“绝对的、不变的、必然的规律”，都具有“自己的特征和特殊的活动”。穆尔太齐赖派关于宇宙和物质的学说，与古代印度哲学思想有许多相似之处，古代印度学者就认为“不存在”也是“物”。穆尔太齐赖派认为物体是由许多“不可分割的部分”构成的，有的人认为是由 6 部分组成的，有的人认为是由 8 部分组成的，有的人认为由 36 部分组成的。也有人不承认有“不可分割的部分”，认为物质可以无限地分割下去。他们从“不可分割的粒子”学说的研究，深入到关于“本质与现象关系”的研究，有人认为现象是“附于”本质的“外部特性”，有人认为现象是各个单质（或粒子）组合和相切的结果。但穆尔太齐赖派的大部分学者主张把本质与现象区别开来，

从而得出了“物体都有必然性规律”的结果，因为它们的本质是不变的，它们的特性也是不变的，每一种物体只能根据自己的特性起到某种作用，我们只有了解物体的性质及其活动规律，才能更好地发挥它的作用。

他们认为宇宙万物从“无”到“有”是运动的结果，运动是万物从“无”到“有”过程中所得到的一种特性。他们认为运动有两种：创造和移动，而且运动是一种现象，而现象是不能永存的，所以运动也不是永存的，所有的运动最后都是以静止结束。

人是宇宙的一部分，但是人与动物不同，因为人是肉体和灵魂构成的。穆尔太齐赖派大部分学者认为灵魂与肉体的联系是一种现象，另外一部分人则认为是本质，但他们一致认为灵魂的性质与肉体的性质不同。由于性质不同，灵魂和肉体的结局也是不同的，灵魂并不随着肉体的毁灭而毁灭，但是没有肉体，灵魂得不到痛苦和幸福的感受，所以穆尔太齐赖派主张肉体复活，以便使灵魂通过肉体去承受行善和作恶的后果与报应。

三、伦理哲学

人是有理性的，人的认识是通过理性取得的，人根据这些认识去进行活动，所以穆尔太齐赖派认为人的道德行为是建立在两个基础之上的：一是人有善恶的认识和区别能力；二是人有实践这些认识的能力和不实践这些认识的自由。善之所以成为善，恶之所以成为恶，不是由法律规定的，而存在于行为的本身，所以道德标准不存在于法律之内，而存在于行为本身，法律的作用只是把人类理性认识的事实肯定下来。穆尔太齐赖派认为信仰和服从“美”的人，对自己也是“美”的，信仰和服从“丑”的人，对自己也是“丑”的，这都是自己的选择，与真主无关，所以法律也不可以使自我丑陋行为合法化，也就是说法律规定与道德规范是一致的，是不矛盾的。关于“天启”在道德范畴内的价值，他们认为“天启”并不是赋予行为以价值，因为每个行为本身都有它自身的道德价值。“天启”的作用

是对理性思维没有考虑的事物作出判断，它不会违背理性得出的自然规律，而只会使它更加完善和明确，信仰就是认识宗教的清规戒律并实践之。所以一个人的宗教信仰，理性认识和道德规范应当是一致的，与法律条文也应当是一致的。

这些就是穆尔太齐赖派最主要的思想理论观点，也就是由于这些观点，他们被称为伊斯兰教中的"思想自由者"和"理智的使者"。他们的观点是错综复杂的，同时又是彼此联系在一起的，是一环扣一环的，由一条主线串联着，一点也不偏离这条主线，但在许多枝节问题上，他们又有许多分歧，然而正是由于这些分歧又使得穆尔太齐赖派的学术观点成为生动的新颖的哲学。他们的主线和主导思想是把宗教和天启从属于理性，这是他们成功和发展的最大原因，同时也是他们从伊斯兰天空迅速陨落的主要原因。

穆尔太齐赖派的活动不仅仅局限于理论问题，而且扩大到《古兰经》的解释和许多语言学科，他们与巴士拉语言学家们的关系是很密切的，这些学科也是他们学术理论的重要柱石，他们的观点对其它学派都有很大的影响。

关于穆尔太齐赖派的消亡，艾哈麦德·艾敏[①]说："在我看来，穆斯林遭受的最大灾难就是穆尔太齐赖派的消亡，这是由他们自己造成的。"[②] 这一看法是正确的，穆尔太齐赖派的消失是由他们自己造成的。他们为争取思想自由而奋斗，但是他又剥夺了不承认他们学说的人的思想自由和言论自由。当阿巴斯王朝的马蒙(786—833)哈里发支持他们的时候，他们就把自己的观点强加于人，对不同意他们观点的人大肆迫害。穆斯林经历了一场血腥大灾难，当时伊斯兰世界分为两大阵营，一派坚持理性至上，宗教要从

① 艾哈麦德·艾敏(1887—1954)近代阿拉伯著名学者，埃及人，阿拉伯语言学会委员，著有《阿拉伯伊斯兰文化史》共8卷。

② 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)，第1卷165页，贝鲁特，时代出版社，1982年。

属于理性；另一派竭尽全力维护《古兰经》，一个字一句话也不能改动，两派的尖锐对立和斗争几乎葬送伊斯兰教。到穆太瓦克勒(821—861)哈里发执政时，坚持《古兰经》具有永恒的绝对的权威的一派占了上风，穆尔太齐赖派遭到残酷的迫害和镇压，财产被没收，书籍被烧掉，人员被迫出逃，四分五散，从此销声匿迹。穆尔太齐赖派作为学术组织的消亡，并不意味着他们的思想在伊斯兰世界从此再没有追随者。相反，具有穆尔太齐赖派思想的人后来又不断出现，如公元10世纪在巴格达的艾布·伯克尔·艾赫希迪(卒于932年)和公元12世纪在花剌子模的查姆哈夏里(1075—1144)。直到今天，我们在什叶派的裁德派的主张中，还可以看到这种思想的影响。

第十二章　穆台凯里姆派

第一节　产生背景

穆台凯里姆是阿拉伯文 Mutakellimun 一词的音译，原意为“说话的人”，它是由另一个阿拉伯词“凯拉姆”派生出来的。凯拉姆是 kalam 一词的音译，原意为“言语”，它最初的含义是“制作”。首先把它当作“言语”意思使用的是《古兰经》，以它来表示真主的一个属性——言语，如经文“如果有人求你保护，你应当保护他，直到他听到真主的言语，然后把他送到安全的地方。”(9：6)。后来人们都是按“言语”和“说话”这个意思来理解这个词的，宗教学者们更是把它作为真主的一个属性来理解的。把它作为宗教一个专门学科的术语，则是后来的事。

在《古兰经》问世前，阿拉伯人并没正式的书写文字，也没有现代意义的人文科学和自然科学等，只有世代相传的口头文学——诗歌、演说词、以及民间医学和天文学等。公元 7 世纪，《古兰经》问世，它是伊斯兰教的基本经典和伊斯兰国家的根本法典，也是第一部用阿拉伯文写成的著作。阿拉伯民族随着《古兰经》的诞生而产生了最后定型的文字——阿拉伯文，并围绕《古兰经》产生了一系列的人文科学，如“经注学”、“教义学”、“教法学”、“语言学”、“语法学”和”语音学”等。这时“凯拉姆”一词便用来表示研究教义的学问，阿拉伯文称为“凯拉姆学”，也就是“教义学”。它是根据伊斯兰教经典，运用思维和理智，研究真主的存在、本体和属性，研究真主

与人类、世界和宇宙万物的关系，以及来世和复活等宗教信仰的内容。从事这一研究工作的人称为“穆台凯里姆”，也就是“教义学家”。按照今天的理解，伊斯兰教的凯拉姆学与基督教的神学很相似，所以又可称为伊斯兰教的经院哲学，穆台凯里姆可以称为伊斯兰教神学家或经院哲学家。

穆台凯里姆派最早出现于公元 9 世纪，最初是指穆尔太齐赖派的成员，阿巴斯王朝穆太瓦克勒(821—861)哈里发执政时，宣布穆尔太齐赖派为异端，该学派遭到严重破坏，但是这一学派的思想并没有从此销声匿迹。公元 10 世纪，穆尔太齐赖派著名教义学家米巴仪(卒于 915 年)的弟子艾什耳里(874—936)反对师说，强调天启高于理性，他以逻辑论证信仰，既反对穆尔太齐赖派的唯理论倾向，又反对经典派的囿于文字的形式主义倾向，成为不同于原来的穆尔太齐赖派的“新凯拉姆学派”，即后来的“艾什耳里派”。

阿拉伯著名文学家伊本·奈迪木(卒于 1000 年)在他的巨著《学科分类索引》一书中，认为当时的穆台凯里姆派包括 5 个派别，即穆尔太齐赖派、什叶派的伊玛目派、裁德派、穆夏比哈派[①] 和苏非派。[②] 其实，后来以艾什耳里派为主流的穆台凯里姆派与其它派别是不同的，他们与罕百里派不同，罕百里派坚守前人信条而倾向保守；他们与苏非派不同，苏非派着重内心修炼和自我体验而倾向神秘；他们与阿拉伯哲学家不同，这些哲学家接受古代希腊哲学家的学说和理论，把它们看作真理；他们与什叶派的伊玛目派不同，后者认为认识的第一要素不是理性，也不是天启，而是“绝对正确的伊玛目”的“教诲”。

公元 9、10 世纪时，也就是伊斯兰教创立和《古兰经》问世后的

---

① 即神人同形同性论者(Anthropomorphists)，主张神具有人形、人性、人格的拟人论。什叶派中某些极端派别持此种观点。

② 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)第一卷，171 页。1982 年，贝鲁特，时代出版社。

二三百年，虽然哈里发帝国的版图已扩展到广大的西亚、北非地区，伊斯兰教的传播更远远超出这个地区，伊斯兰教空前发展，然而在内部的政治分歧和思想分歧也日趋尖锐，且二者互为影响。当权者根据权力斗争的需要，时而支持唯理派，时而支持经典派，各种思想派别就是在这种权力的政治斗争中时沉时浮，穆尔太齐赖派极盛时期不可一世，后来又遭到了灭顶之灾，就是一个例子。穆尔太齐赖派被镇压后，哈里发帝国内的思想斗争更为激烈复杂，在信仰伊斯兰教的非阿拉伯民族中，地方民族主义运动日益发展，他们主张信仰伊斯兰教的各民族一律平等，反对阿拉伯民族的特权地位。同时，形形色色的诺斯替教的教义和思想，也在穆斯林中漫延；东方古代宗教的“善恶论”、“阴阳论”和“神秘主义”，也有不少追随者。那种在伊斯兰教创教初期，坚持“经文是怎么说的就怎么做”主张的经典派，对于新出现的许多问题显然是无能为力的。同样，那种把理性置于信仰之上，把哲学置于宗教之上的”一切以理性的标准为标准”的唯理派理论，也是许多人接受不了的。所以艾什耳里采取折中主义企图调和两派之间的矛盾。起初，他们的主张曾受到穆尔太齐赖派的斥责，也受到正统经典派的反对，其学说一度被视为异端，直到 11 世纪后期，塞尔柱素丹的首相尼扎姆·慕尔克(1018—1092)支持艾什耳里派，把新凯拉姆学定为官言信条，从此穆台凯里姆派成为艾什耳里派的专称，其学说逐渐发展成为中世纪伊斯兰教的经院哲学，长时间在伊斯兰教中占统治地位。

第二节　与穆尔太齐赖派的分歧

一、论证的依据

从严格的意义来讲，我们不能笼统把穆尔太齐赖派称为穆台凯里姆派，虽然他们都认为应当运用理智论证宗教的基本信仰，但他们对论证的依据有不同的看法。穆尔太齐赖派认为这纯属理性

研讨的范畴，由理性本身决定；穆台凯里姆派则把宗教摆在理性之前，认为运用理性论证信仰的研讨是由宗教原则决定的，如果没有宗教，理性如何发挥作用，如何认识真主，又如何论证真主的存在等基本信仰。穆尔太齐赖派认为理性是内在的指导，它使人认识和区分善与恶，与宗教天启没有关系，只有当宗教的信条与理性原则一致时，这些信条才是有价值的；而穆台凯里姆派——特别是在初期——则认为经典是第一位的，理性是第二位的。这里就出现了两种论证基础，一是理性，运用理性原则达到认识的高峰。二是传达，也就是接受传达来的"天启"，这是《古兰经》、"圣训"和"众议"认可的原则。穆尔太齐赖派只承认第一种论证基础才具有价值，而穆台凯里姆派则认为理性论证的结论只有得到宗教的认可才有价值，理性本身并不具有价值，只有从宗教论证中取得价值。当无法得到理性论证支持时，就可以完全依靠传达的证据，这就是后来所说的"传递来的证据"。

二、关于演绎

穆台凯里姆派与穆尔太齐赖派关于运用演绎的方法解释经典的问题，意见也是不一致的。《古兰经》中许多经文的文字含义是十分明确的，这也是主要的；也有一些含义不明确的经文，这只是少数。《古兰经》本身也指出了这一点，"他降示你这部经典，其中有许多明确的节文，是全经的基本；还有别的许多隐微的节文"(3：7)。穆尔太齐赖派认为第一类经文含义十分清楚，不需要通过演绎的方法来解释。所谓"演绎"就是对《古兰经》中一些不便接受其文字表面意思的经文，用推理的方法得出另一种可以接受的意思来，例如"在那日，许多面目是光华的，是仰视着他们的主的"(75：22，23)。这一段经文是描述"复活"的情景，其中"仰视"一词，如果按字面意思理解为"看到"的话，就等于把真主"拟人化"了，这是教义所不能接受的，于是他们把"仰视"一词推演为"期待真主恩泽"的意思。

穆台凯里姆派对此类经文的做法，前后有很大的变化，最早他们避免这种拐弯抹角的解释，而采取“挂起来”的办法，即把含义不明确的经文交给真主去“解释”。虽然他们也承认真主有“脸、手、腿、座位”等，因为经文里是这么讲的，但是他们尽量避免将此类句子“拟人化”，于是他们承认自己没有能力理解真主使用这些“言语”的目的；只有真主知道怎样解释。艾什耳里则认为这些言语都是“真实的属性”，但是他无法知道也不需要知道这些属性的“本质”，所以他常常使用“毕拉凯伊发”① 词，就是这个意思。

穆尔太齐赖派批评说，既然经文是这么说的，为什么推委说不知道或不需要知道呢？后来穆台凯里姆派开始接受演绎法解释某些经文，把真主的“手”推演为真主的“全能”，真主的“眼”推演为真主的“关怀”等。

关于这一问题的争论和分歧的起因是《古兰经》中的一节经文：“他降示你这部经典，其中有许多明确的经文，是全经的基本；还有别的许多隐微的节文。心存邪念的人，遵从隐微的节文，企图淆惑人心，探求经文的究竟。只有真主和学问精通的人，才知道经义的究竟。他们说：“‘我们已确信它，明确的和隐微的，都是从我们的主那里降示的。惟有理智的人，才会觉悟’”（《古兰经》3：7。马坚译，中国社会科学出版社，1981 年）。穆斯林学者对于这一节经文的读法有分歧，穆尔太齐赖派、哲学家们和多数穆斯林都是按上述的读法。另一派的读法是“……只有真主才知道经文的究竟。学问精通的人（他们）说：‘我们已确信它……’。”② 这一节经文的阿拉伯文文字本身是没有任何区别的，只是因为一个停顿的符号应该放在什么地方，引起了含义的巨大差别。而早期书写的《古兰

① 阿拉伯语“bila kayfa”一句的音译。意为“无方式”或“无怎么样”。

② 《古兰经》的中译本对这一节经文的翻译，必须依照其中的一种读法译出，而这种由于读法不同而引起的经文含义的巨大差别，无法从一种译文中看出，所以这里只得将同一节经文的另一种读法的含义译出，供对照和参考。

经》是没有标点符号的，所以对上述两种读法，两派各持己见。演绎派坚持第一种读法，因为他们是“学问精通的人”，知道经义的“究竟”，[①] 认为经文是支持他们运用演绎的方法解释经文的。另一派则坚决反对他们的做法而坚持另一种读法。

虽然后来的穆台凯里姆派运用演绎的方法解释《古兰经》某些经文比穆尔太齐赖派走的还远，但是他们仍不肯接受伊本·西那在“流溢说”中对《古兰经》中“光”字的解释，而坚持用“眼睛能看见真主”等一系列观点，因此不能把穆台凯里姆派也算作穆尔太齐赖派，他们之间存在着巨大的分歧。

第三节　主要代表人物——艾什耳里

一、生平与著作

艾什耳里的全名为艾布·哈桑·阿里·伊本·易司马仪·艾什耳里。他的先祖艾布·穆萨·艾什耳里曾是历史上著名隋芬战役中为阿里与穆阿威亚争执双方作仲裁的两个仲裁人之一。艾布·哈桑·艾什耳里公元 873 年出生于巴士拉城，自幼师从穆尔太齐赖派著名学者朱巴仪，学习伊斯兰经典和教义，直到 40 岁他都是站在穆尔太齐赖派一边的，捍卫他们的思想和原则。他写了不少著作，支持这一学派的观点。40 岁时，艾什耳里在家静修面壁 15 天，然后来到巴士拉清真寺，坐在椅子上向人们大声宣布：“认识我的人都知道我，不认识我的人，我来向他们自我介绍，我是艾布·哈桑·阿里·伊本·易司马仪·艾什耳里。以前我认为《古兰经》系创造之作，眼睛是看不到真主的，坏事都是由人们自己做的。现在我悔悟了，彻底抛弃穆尔太齐赖派的主张，揭露他们的丑恶”。[②]

---

① 在阿拉伯文中，“究竟”和“演绎”是同一个词。

② 哈纳·法胡里：《阿拉伯哲学史》（阿文版），第 176 页，贝鲁特，时代出版社，1982 年。

对于艾什耳里突然脱离穆尔太齐赖派的原因众说纷纭。我们认为主要原因是艾什耳里看到当时穆斯林的严重分歧，几乎导致伊斯兰教的彻底毁灭，他不愿意看到自己坚信的宗教和穆罕默德先知留下的"圣训"成穆尔太齐赖派学说的牺牲品，他们的理论是正统派无法接受的。同样，艾什耳里也不愿意使宗教和经典成为保守派的牺牲品，他们死板教条，思想僵化，丧失了宗教的基本精神，既不能为理智所接受，也不能满足广大穆斯林宗教感情的要求。艾什耳里决心采取折中立场，在唯理派和经典派之间采取调和态度，以拯救伊斯兰教，也能使广大穆斯林满意和接受。他为此做了不懈的努力，此后写出的著作都是阐述他的这一路线和立场的，据说他的著作有 90 部之多，内容包括《古兰经》注释、教义学和逻辑学等方面。他的《天与世界》和《主的迹象》等论文，是为了回答亚里士多德的，还有许多论文是驳斥"轮回说"、"二元论"、"拟人说"及"无神论"的。但是他的最重要著作却是反驳穆尔太齐赖派观点，其中包括他的老师朱巴仪，同时也是对自己先前的穆尔太齐赖派观点的自我批判。其中最著名的是《伊斯兰学者言论集》，他在书中忠实地介绍了伊斯兰教各学派的主要思想和观点，是第一部伊斯兰思想史的著作，至今仍为重要的参考资料。该书共分三部分：第一部分，伊斯兰各思想学派的观点；第二部分，经典派的观点；第三部分，穆台凯里姆派的观点。他的《教义辩析》一书主要介绍各教法学派的观点，特别是罕百里教派的学说和论点。艾什耳里 935 年在巴格达去世。

二、主要哲学思想

(一)关于理性和宗教

艾什耳里不认为运用理性研讨宗教信仰是异端邪说，也不认为研究穆罕默德生前没有涉及的问题是异端邪说，他的《研究凯拉姆学是好事》一书，驳斥了反对研究理论人们的观点，他引经据典证明运用理性研究宗教是可取的，宗教是支持的，进行理论论证也

是有益的。但是他也反对夸大理性作用和滥用理性曲解宗教信仰的人们，这些人就是穆尔太齐赖派，他认为他们迷失了方向，走上了“否定一切”的歧途，把真主完全抽象化，使理性都无法想像和接受。例如他们坚持《古兰经》是“创造之作”的观点，使穆斯林失去信仰的依据；他们否认眼睛可以看见真主，因而也就否定了作为穆斯林终生最大的愿望——死后可以见到真主，他们否定“圣训”，而“圣训”是伊斯兰教中仅次于《古兰经》的经典和柱石。

艾什耳里竭力调和两个互相矛盾和严重对立的学派，他主张运用理性去解释经典，但绝不把理性置于至高无上的地位而牺牲宗教。他采取的是折中的温和路线，这也是他处理其它一切有关信仰问题的路线。

（二）折中主义

艾布·穆阿里·朱维尼（1028—1085年）列举了艾什耳里与唯理派、经典派对一些重要的信仰问题的不同观点，以表明艾什耳里的折中主义立场：

1. 关于真主的属性

（1）唯理派：不承认真主有属性；

（2）经典派：肯定真主有属性，与人的属性一样；

（3）艾什耳里：真主的属性是真实的、永恒的，但不同于人的属性。

2. 关于人的行为

（1）唯理派：人有创造能力，并且在这种能力的基础上，人有后天行为；

（2）经典派：否认人有创造能力，也否认人有后天行为的能力；

（3）艾什耳里：真主给人以创造行为的能力，人取得的只是后天行为。

3. 关于目见真主

（1）唯理派：否认眼睛可以看见真主；

(2)经典派:人在来世可以看见真主,就像看见一切可视的东西一样;

(3)艾什耳里:真主可以看得见,但不能是"附身",也不能说是"如何"和"怎样"看见真主。

4. 关于真主现身

(1)唯理派:真主无所不在,不存在现身和方位之说;

(2)经典派:真主在宝座上现身,坐在椅子上,椅子就是他的方位;

(3)艾什耳里:真主在有方位之前就存在的,是真主创造了宝座和椅子,他不需要方位,创造出方位丝毫不能改变他的本质。

5. 关于演绎

(1)唯理派:经典中"手"的意思是"能力","面孔"的意思是"存在","下来"的意思是"降下经文"或"天使下降","宝座"的意思是"权威";

(2)经典派:"手"和"面孔"就是指的肢体,"下来"和"坐下"也是真实的,就是下来和坐下,没有别的解释;

(3)艾什耳里:"手、面孔、下来、宝座"都是真实的属性,与听、看、知、能等属性一样。

6. 关于《古兰经》

(1)唯理派:《古兰经》是真主的言语,是创造之作,即有始的;

(2)经典派:《古兰经》及其所包涵的一切都是无始的;

(3)艾什耳里:《古兰经》是真主的言语,是无始的,而《古兰经》的字母、墨水、纸张是创造之作,是有始的。

7. 关于信仰

(1)唯理派:信仰是有始的;

(2)经典派:信仰是无始的;

(3)艾什耳里:信仰分两种,真主的信仰是无始的,人的信仰是有始的。

8. 关于惩罚

(1)唯理派:对犯大罪的人的惩罚是入火狱,永远不得解脱;

(2)经典派:对犯大罪的穆斯林的结局要等到复活日才能决定;

(3)艾什耳里:对犯大罪的穆斯林的审判由真主裁决。①

三、艾什耳里派的发展

艾什耳里的温和路线使他成为伊斯兰教思想发展史上的一个转折点,所以开始时,唯理派和经典保守派都没有接受他的观点,甚至被看作异端受到迫害。到塞尔柱人尼扎姆·摹尔克(1018—1092)任首相,在内沙布尔和巴格达建立了两座著名的学校——尼扎米亚学院,并以艾什耳里派学说为主要教学内容,从此,艾什耳里派学说成为伊斯兰教正统学说,艾什耳里派成为正统派。

后来,艾什耳里的学生越来越多,在他去世后,他们遵循他的道路继续前进。大法官艾布·伯克尔·巴基拉尼(卒于1013年)是他们中间的佼佼者,后来成为该学派的首领,并为该学派的学术研究制定出论证的前提和原则,如单质观念、空间观念、对应形式观念等。他认为世界的真实就是单质,即不可再分割的粒子。每一个形式都有一个对应形式,冷的对应形式是热,大的对应形式是小,干燥的对应形式是潮湿。但是两个相对应的形式不能同时同地存在于一物体内,但这不是说相对应的不同形式不可以在同一物体内先后存在,因为这些不同形式之间没有什么必然的关系把它们连在一起。这一观点实际上会得出一个重要的结论,那就是在自然界并不存在注定不变的规律。就是说"因果论"是不存在的,所有的一切只不过是各种现象和形式的交替和更换。因此,否定"因果论"成了艾什耳里派的一个重要观点,甚至把持有"因果论"观点的

① 以上各例证引自《阿拉伯哲学史》哈纳·法胡里著,阿文版,第1卷,第183—184页,贝鲁特,时代出版社,1982年。由于唯理派和经典派内部又分为许多派别,这里列举的例子,是该派中比较典型的观点,并不是该派各派系的共同观点。

人视为叛教，因为因果论者把真主的一切行动看作是对人的“考验”和人应遭的“劫数”，这是他们的理论不能接受的。

艾布·穆阿里·朱维尼是继巴基拉尼之后的重要的艾什耳里派大学者，他遵循艾什耳里和巴基拉尼的路线，他推崇理性的做法超过了前两人，所以招致了经典保守派的猛烈攻击，他不得不逃到巴格达，后来又到阿拉伯半岛腹地——希贾兹地区，曾到麦加和麦地那，在两圣地从事教育，所以被誉为“两圣地伊玛目”。他也曾在内沙布尔的尼扎米亚学院任教，他研究了凯拉姆学，他是第一个在艾什耳里学派教义学的基础上，为沙斐仪派教律学开创了道路的人。他在《信仰基础指南》一书中，强调一个有理智的人，首先应当会动脑子，这样才能够认识宇宙，对事物的肯定或怀疑，都是更深一步认识的开始。他对伊斯兰教的教义、教律和教法等问题，都确定了具体的范围，并企图通过理性和传闻两种方法解决存在的问题，所以他在教义学史上具有十分重要的地位。同时他又是伊斯兰权威——艾布·哈米德·安萨里的老师，他的贡献是巨大的。

第十三章　什叶派

第一节　产生背景

什叶派是伊斯兰教中一个重要的政治派别、宗教派别和思想派别，它的产生与争夺哈里发职位的权力斗争有直接的关系。

穆罕默德逝世后，关于继承人（哈里发）的职位问题，穆斯林之间发生了严重的分歧，因为无论是《古兰经》，还是穆罕默德生前，都对这个问题没有作出明确的规定。一部分穆斯林认为哈里发应该由先知家族中的人担任，而阿里·伊本·艾比·塔里布最有资格，他是穆罕默德的堂弟、穆罕默德女儿法贴梅的丈夫，也是最早信仰伊斯兰教和追随穆罕默德南征北战、战功显赫的人，所以理应成为穆罕默德的继承人，持这一看法的穆斯林就是最早的什叶派①。

与什叶派相对立的逊尼派，即正统派，他们承认穆罕默德以后的艾布·伯克尔、欧麦尔和欧斯曼三位哈里发也是合法的。他们与什叶派的权力斗争，最后演变成敌对的两大军事阵营和政治派别，使穆斯林遭受最严重的分裂。他们不仅兵戎相见，战火连绵，而且大开杀机，谋杀案件层出不穷，穆罕默德之后的四个哈里发，有三个是被暗杀的。在伍麦叶王朝建立后，两大派别趋于定型，但在以后的伊斯兰历史上，两派的斗争时起时伏，时激时缓，始终没有停

① “什叶派”是阿拉伯文 Shiah 即“派别”一词的音译，后来专指主张阿里及其子孙为唯一合法继承人的穆斯林派别。

止过。

"哈里发"问题导致了什叶派和逊尼派的产生和严重的政治对立，而"伊玛目"① 问题又成两派在信仰问题上的严重争端，两个问题互相有联系，又不完全相同。什叶派除了坚持伊斯兰教基本信仰外(即信仰真主独一，穆罕默德是主的差使，信仰经典和天使，信仰来世和末日)，还增加了一个信条——信仰伊玛目，即"信仰伊玛目和先知一样是真主特选的，他承担先知生前的一切职务，他与先知一样没有过失和罪过"。什叶派认为伊玛目是伊斯兰教公众唯一合法的领袖，他是穆斯林宗教的和精神的领袖，兼世俗领袖；他的品位比其它任何人都高，具有前任者传给他的神秘能力，具有"免罪性"②；伊玛目是由法贴梅和阿里传下来的穆罕默德的嫡系后裔，等等。所以什叶派坚持认为阿里及其子孙才是真正的伊玛目，其它的人是篡权的。个别什叶派系还神化伊玛目，认为他是真主的化身，具有神妙的光辉等。而在这些有关伊斯兰教基本信仰问题上，逊尼派与什叶派又是针锋相对的，成为两个严重对立的宗教派别。

从什叶派追随者的成分来看，有许多是下层人民和信仰伊斯兰教的非阿拉伯民族，由于经济状况的恶化和社会地位的低下，他们对阿拉伯民族上层的特权地位经常提出挑战，而什叶派是当时反抗旧秩序的代表，所以有许多人投到什叶派的旗帜下。由于他们的经济、社会地位和先前的宗教信仰的影响，他们对伊斯兰教正统的意识形态常常持否定态度或变相抗议，而提出的一些政治主张，更趋向于政治平等、经济平均和思想自由，以改善他们的地位，从而形成了伊斯兰教中一个重要政治派别。所以一些历史学家认为

---

① "伊玛目"是阿拉伯文 Imām 一词的音译，它的本意是先行者或领导者，通常是指穆斯林作礼拜时，站在最前排领导大家作礼拜的人。穆罕默德生前作礼拜时，总是站在最前排领导大家作礼拜，被称为"伊玛目"，穆罕默德逝世后，由哈里发及其代表担任此项工作。

② 免罪性"是阿拉伯文 ismah 一词的意译，指"不会有过失和罪过"的特性。逊尼派认为只有《古兰经》上提到的众先知，特别是穆罕默德才具有不同程度的免罪性，后来的人是没有的。

"什叶派已证明是异端滋长的最肥沃的土壤"①,就是这个道理。

第二节　主要派系

什叶派的派系很多,主要有:

一、栽德派

栽德派的伊玛目是栽德·伊本·阿里(699—740),是什叶派第三代伊玛目侯赛因的孙子、阿里的曾孙。曾在库法组织武装企图推翻伍麦叶王朝,公元740年被镇压战死。他曾是穆尔太齐赖派领袖瓦绥勒的学生,深受该派"意志自由论"和《古兰经》是"创造之作"的思想影响。栽德派在什叶派中最接近逊尼派的观点,认为真主对伊玛目有某种特殊的支持和指导,不承认"隐遁的伊玛目"之说,反对临时婚姻和在受迫害时可以隐瞒自己信仰的做法,反对苏非派的神秘主义。该派曾在伊朗北部马赞德兰地区建立过王朝(864—956),在也门也曾建立过王朝,目前也门大部分山地居民仍为栽德派。

二、十二伊玛目派

十二伊玛目派是什叶派的主体,他们拥戴的第一位伊玛目是阿里,第二任是阿里的长子哈桑,第三任是阿里的次子侯赛因,以后的九位都是侯赛因的后裔。他们的顺序是:四、阿里·宰因·阿比丁(卒于712年);五、穆罕默德·巴基尔(卒于731年);六、伽法尔·萨迪格(卒于765年);七、穆萨·卡绥木(卒于799年);八、阿里·里达(卒于818年);九、穆罕默德·贾瓦德(卒于835年);十、阿里·海迪(卒于868年);十一、哈桑·阿斯凯里(卒于874年);十二、穆罕默德——隐蔽的伊玛目。第十二位伊玛目是年轻的穆罕默德,公元878年,在伊拉克的萨马腊清真寺夺山洞中失踪了,他

① (美)希提《阿拉伯通史》中文版上册,第525页。马坚译,商务印书馆,1979年,北京。

没有后裔，成为“隐蔽的”和“被期待的”伊玛目。因此他被认为是永远不死的，永远是“时间的主人”，在适当时机，他将以“麦海迪”①的身分出现，光复真正的伊斯兰教，征服全世界，带来万物毁灭之前的短暂的一千年。在波斯，十二伊玛目派于1502年由萨法威亚王朝(1502—1736)定为国教，至今。

十二伊玛目派关于“得主道者”——麦海迪——伊玛目的思想，后来变成了什叶教义中一个不可缺少的信条和组成部分，甚至在今天，关于“麦海迪”的思想成了什叶派和逊尼派之间的重要分界线。

三、伊斯玛仪派

伊斯玛仪派又称七伊玛目派，是什叶派的主要派系之一，它与十二伊玛目派一致的地方，是承认前六位伊玛目都是合法的。在第六位伊玛目伽法尔·萨迪格的继承人问题上，两派发生分歧。伽法尔曾选定长子伊斯玛仪为自己的继承人，后来他发现长子不合适，改变了自己的决定，改选次子穆萨做继承人。什叶派的大多数默认了这个变更，承认穆萨是十二伊玛目世系表中的第七位。有少数人却认为伊斯玛仪的任何行为都无损于他的身分，仍然效忠于他，承认他是第七位伊玛目，而他又比父亲伽法尔早死5年，所以追随者认为他实际上已成了“隐蔽的麦海迪”，成为最后一位伊玛目。

伊斯玛仪派认为《古兰经》有表内两种含义，所以他们被逊尼派贬称为“巴额尼亚”即“内在学派”。因为他们屡遭正统当权派的血腥镇压，所以他们在各地都是秘密宣传教义和发展教徒，成为一个秘密组织。公元10—12世纪，曾在北非建立法贴梅王朝。

伊斯玛仪派还有许多支派，主要有“卡拉米特派”。它的领导人是哈姆丹·吉尔米提，他原是伊拉克农民，接受伊斯玛仪教义，成为该派的一位宣道师，在库法建立“迁士之家”进行秘密宣传和结

① “麦海迪”是阿拉伯文 Mahai 即“得主道者”一词的音译。

社，在结社内部强调平等和均富，经费靠信徒交纳的各种课税。这一教派对贫苦的农牧民有很大的吸引力，在各地建立了许多秘密组织，声势逐渐壮大。公元890年他们在伊拉克的瓦西特城起事，迅速发展到叙利亚和霍腊散地区，公元900年扩展到阿拉伯半岛，在巴林曾立国家，史称"卡拉米特共和国"，公元930年，他们一度攻占麦加，夺走天房上的黑石，22年后才归还。公元10至11世纪，卡拉米特运动震撼了伊斯兰世界，他们执行的铁血政策常常使叙利亚和伊拉克地区浸在血泊里，使边远地区变成了对伊斯兰正统哈里发国家不满的温床。这一运动在1027年最后被镇压下去。

伊斯玛仪派的支派还有德鲁兹派、阿萨辛派、努赛尔派等，它们都被认为是什叶派中的极端派。在历史上，它们经常是被压迫的少数派，在它们的发展过程中，进行过多次英勇的反抗，企图推翻伊斯兰正统哈里发的国家政权，虽然每次都遭到血腥的镇压，然而它们仍然公开地或秘密地坚持不渝地忠于伊玛目，因为它们期待着"隐蔽的伊玛目"——麦海迪——的归来。

什叶派的派系很多，但总人数不超过全世界穆斯林总数的15%，目前约一亿人，但由于他们坚定的信仰和斗争的精神，仍然是一支不可忽视的力量。

第三节　主要哲学思想

一、关于伊玛目

伊斯兰教正统派信仰中，真主是唯一的主，穆罕默德是主的差使，是最后一位先知。但是穆罕默德是人，他去世后的哈里发只是他的继承者，主要管理穆斯林世俗事务，而不再有天启降临。而什叶派的信仰中的伊玛目与逊尼派的哈里发不同，他不仅有管理穆斯林的世俗统治权，而且还有解释教义教律的权利，因为他获得了

"免罪的天恩"，是永远不会错的他是"主道的先，永恒至尊的明灯"。[①] 甚至认为"真主把本体的唯一性给予了他，把至高无上的神圣赋于了他，他的话就是真主的话，他的行动就是真主的行动"。[②] 所以伊玛目的话高于教法和教律，伊玛目的教诲就是真理。甚至有些什叶派还宣称，"天神伽伯利犯了错误，他初次送天启的时侯，把穆罕默德错认为是阿里了。"[③]

什叶派在信仰上的极端主义思潮主要是当时斗争形势造成的，严峻的政治斗争迫使他们寻找新的信条来对付逊尼派的信条，为自己的政治主张寻找信仰理论基础。同样，什叶派的"隐蔽的伊玛目"、"被期待的伊玛目"和"得主道的伊玛目"等信条，也是由于残酷的镇压迫使他们不得不采取的方式和方法，并为它们加上神秘的信仰色彩。什叶派的"暂时隐蔽说"、"归来说"、"临时婚姻制"和"隐瞒信仰说"，也都是出于同一需要。

二、关于内在学

《古兰经》是伊斯兰教的基本经典，伊斯兰教中任何派别都不可能从根本上推翻它，但对其中被什叶派认为是"含糊不清的"经文，他们主张用演绎的方法作另外一种解释，以符合自己的需要。这就是什叶派内在学思想的基础，它受到新柏拉图主义思想的较深影响，并建立了复杂的、神秘的宗教哲学体系，企图证明宇宙是由神的本体溢出的；灵魂是不灭的，是轮回的；伊玛目具有神性，是主的意志和命令；期待中的得主道的伊玛目（麦海迪）是一定要归来的。在他们的思想体系中，还可以看到古希腊毕达哥拉学说的影响。什叶派中的伊斯玛仪派把"7"这个数字看作是神圣的重要的。他们用"7"来解释许多宇宙现象和历史事件。他们认为宇宙溢出的

---

① 哈纳·法胡里：《阿拉伯哲学史》（阿文版），第1卷，第205页，1982年，贝鲁特，时代出版社。

② 同上。

③ [美]希提《阿拉伯通史》，中文版上册，第533页。马坚译，商务印书馆，1979年。

步骤是7个：(1)真主；(2)宇宙精神(理念)；(3)宇宙灵魂；(4)原始物质；(5)空间；(6)时间；(7)大地和人类世界。而这个人类世界又获得了"7"位立法先知：(1)阿丹(亚当)；(2)努哈(诺亚)；(3)易卜拉欣(亚伯拉罕)；(4)穆萨(摩西)；(5)伊萨(耶稣)；(6)穆罕默德；(7)穆罕默德·塔木(即伊玛目麦海迪)。他们在这7位"立法先知"中又插入7位"沉默先知"。他们的宣传组织机构也多是以7或7的倍数组成。

三、关于认识论

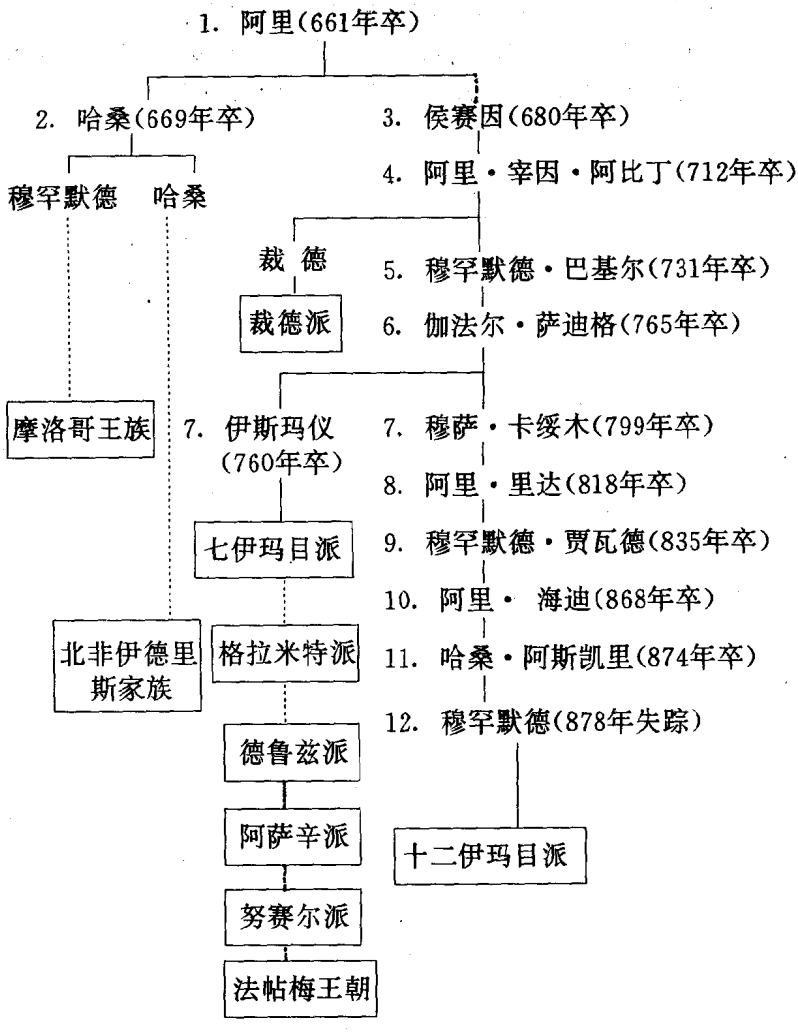
什叶派认为知识有三种：1、基础知识，即不言自明的知识，是所有的人具有的；2、理论知识，通过观察思考可以取得的知识，有理智的人都有这种知识；3、教诲知识，即伊玛目训导信徒的知识，这些教诲就是真理，只有伊玛目知道它的真象，一般教徒只知道它的现象。什叶派接受诺斯替教和拜火教的教义，认为世界与宇宙存在善与恶两种原始原则：光明代表善，黑暗代表恶；理智代表善，肉体代表恶，两者之间的灵魂具有善恶两重性；世界也分为三个：精神世界代表善，肉体世界代表恶，灵魂世界具有善恶两重性；人也分为善、善恶和恶三类。他们关于世界毁灭的思想也受到东方古代宗教"劫数"的影响。

什叶派尤其是伊斯玛仪派的思想对伊斯兰宗教、哲学、文学和社会都产生了巨大的影响，后来的哲学家如法拉比，伊本·西那等人就受到什叶派关于伊玛目"免罪论"观点的影响，提出了"完人哲学"和"智人哲学"的观点。他们的"内在学"理论又大大地帮助了哲学家们运用理智解释《古兰经》中的一些经文，调和理性和信仰，哲学与宗教之间的矛盾。什叶派的一些教派运动曾经动员起千百万群众，向正统派的政权和神权挑战，并多次取得辉煌的胜利，大大鼓舞了人们的信心和勇气。他们主张的平等、均富等原则，有助于自由思想在伊斯兰世界的传播。正是有了这样的土壤，阿巴斯王朝著名诗人、思想家艾布·阿拉·麦阿里(973—1057)等人，才敢于

大胆表达自己不同的思想和见解。他们对苏非派和“精诚兄弟会”的思想也都产生过重大的影响。

由于什叶派倾向于“内在”和“隐蔽”，加上其它历史原因，人们对什叶派的思想和观点的了解和研究还是很不够的，往往给人一种神秘的色彩，因而对他们在历史上所产生的影响也一时难以给予全面的、科学的评价，有时使人产生一种朦胧的印象。

阿里家族世系表


1. 阿里(661年卒)
2. 哈桑(669年卒)
3. 侯赛因(680年卒)
穆罕默德
哈桑
4. 阿里·宰因·阿比丁(712年卒)
裁 德
5. 穆罕默德·巴基尔(731年卒)
裁德派
6. 伽法尔·萨迪格(765年卒)
摩洛哥王族
7. 伊斯玛仪(760年卒)
7. 穆萨·卡绥木(799年卒)
8. 阿里·里达(818年卒)
七伊玛目派
9. 穆罕默德·贾瓦德(835年卒)
10. 阿里· 海迪(868年卒)
北非伊德里斯家族
格拉米特派
11. 哈桑·阿斯凯里(874年卒)
12. 穆罕默德(878年失踪)
德鲁兹派
阿萨辛派
十二伊玛目派
努赛尔派
法帖梅王朝

第十四章　精诚兄弟会

第一节　产生背景

“精诚兄弟会”又译为“精诚同志社”和“公道派”。是公元10世纪中叶在巴士拉出现的一个学术团体，由当时的一部分穆斯林知识分子秘密组织的，他们反对阿巴斯哈里发王朝的统治，也反对逊尼派的正统信仰，他们认为“伊斯兰教已被愚昧无知所玷污，已经误入歧途，必须用哲学才能将这一切洗涤干净”，① 他们是“以亲善和友谊联结在一起的兄弟，他们的目的是纯洁、神圣和忠诚”。② 塔哈·侯赛因博士说：“精诚兄弟会的论文集揭示了当时伊斯兰政治生活的腐败，因为它的作者是我们都不熟悉的一批人，因为他们是在秘密情况下工作的；他们反对当时巴格达的阿巴斯王朝政权，也不喜欢开罗的法帖梅王朝政权。他们的政治目的十分偏激，可能是伊斯玛仪派的极端主义者。他们要推翻伊斯兰世界的政治制度，为此他们就要首先推翻当时控制穆斯林思想的传统信仰，他们受到古希腊毕达哥拉和柏拉图学说的影响”。③

也就是说，精诚兄弟会的出现是当时阿拉伯国家政治和社会矛盾发展的必然结果，它的目的包括政治和宗教两个方面，目标是在对宗教新的理解基础上建立一个新的国家。

---

① 哈纳·法胡里：《阿拉伯哲学史》(阿文版)第1卷，第228页，贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上。
③ 《精诚兄弟会论文论》序言(阿文版)，第7—9页，1928年，开罗。

第二节　组织和著作

精诚兄弟会是一个秘密结社组织，他们的一切活动都是严格保密的，所以后来的人对他们的人物、活动和思想很难有一个全面详细的了解。我们现在能够知道的主要代表人物有：1、艾布·苏莱曼·布思涕；2、艾布·哈桑·赞伽尼；3、穆罕默德·纳哈尔朱利；4、裁德·伊本·利法阿；5、阿瓦德。伊斯玛仪教义理论的创始人阿卜杜拉·伊本·麦义蒙·盖达哈（卒于889年）很可能对该兄弟会的成立有很大的作用，据说，艾布·阿拉·麦阿里也是该兄弟会成员。

兄弟会内部分为四个阶层：1、青年。年龄在15岁至30岁之间，他们是“心灵纯洁、心底善良、思想敏锐和信仰坚定的忠实兄弟”①；2、中年。年龄在30岁至40岁之间，他们是“掌握各种知识才能、关心他人、心底宽大和虚怀若谷的兄弟”②；3、老年。在40岁至50岁之间，他们是“知天命、识天机、达到先知品级的兄弟”③；4、完人。年龄在50岁以上，他们是“达到天神品级、通晓一切真理的兄弟”④。这四个阶层也就是兄弟会成员必经过的四个阶段，它与普罗提诺提示的关于新柏拉图主义“理念论”的四个认识阶段十分相似。兄弟会是一个政治、宗教团体，组织十分严密，要求也很严格，只有“信仰坚定，精诚团结、忠于本组织宗旨的人才能加入“⑤，加入的人是经过严格选择的。

为了教育新入会的年青人，他们编纂了一套教材，共51篇论文，称为《精诚兄弟会论文集》，全集分四个部分：1、数学，14篇；2、

① 《精诚兄弟会论文集》（阿文版），第四篇，第119页，1928年，开罗版。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。第109页

物理学，16 篇；3、形而上学，10 篇；4、神学，11 篇。另外还有一篇“总论”，相等于现代教科书的编后记，概括总结了兄弟会的主要学术观点。他们阐述这些知识的来源时说：“这些知识来自四个方面：1、哲学家们的著作，包括数学、物理学；2、宗教经典，如《圣经》，《古兰经》；3、自然科学书籍，如天文学、矿物学、动物学、植物学等，还有各种工匠的制作产品的论述；4、神学书籍等。”① 这些论文长短不一，内容也多为概括和总结，并没有深奥的哲学理论，因为它的对象是年轻的初学者，所以文字浅显，通俗易懂。也有不少晦涩费解的地方，这符合兄弟会的指导思想，他们是内在学派，受到当权派的严密监视和不断迫害，所以有许多道理不能“明言”，只能“意会”，他们从一开始就培养学生习惯这种思想方法和学习方法。至于他们更高深的理论著作，仍为某些派别收藏，严格保密，外人是无法知道的，至今仍是个谜。

第三节　主要哲学思想

一、关于政治

兄弟会的目标是推翻阿巴斯王朝，建立什叶派政权，完全是政治性的，他们的理论基础是哲学和天文学。他们说：“现在邪恶人的国家已到尽头，他们不会再发展，只会一步步衰退下去，因为一个国家有一定的气数，气数一到，国家的权力就从一个民族转入另一个民族；从一个家族转入另一个家族；从一部分人转入另一部分人。现在的邪恶人国家就要转成善良人的国家，善良人的国家是由学者、哲人、高尚的人组成，他们有统一的思想、统一的主张、统一的宗教；他们精诚团结，互相帮助，面对各种局势，他们是一个人，一条心”。② 他们说的“邪恶人的国家”是指阿巴斯王朝；“善良人的

① 《精诚兄弟会论文集》(阿文版)，第 106 页，1928 年，开罗。
② 《精诚兄弟会论文集》(阿文版)，第 1 篇，第 131 页，1928 年，开罗。

国家”是指兄弟会主张建立的国家，他们自称为“善良人的家族”。关于“气数”他们解释为“周期”，他们把天体的规律运动分为大周期、中周期和小周期。“大周期”是指土星与木星相会，时间需要960年，这时有真人出世，先知降生，真主选派使者；“中周期”是上述两个行星转移到两个不同的星座，需要时间240年，这时地球上是天下大乱，生命涂炭，导致改朝换代；“小周期”每20年一次，地球上一个地区或一些地区发生重大变化或灾难。

他们把政治与人类的社会生活紧密结合在一起，人类的群体生活方式需要政治，所以政治是指导、管理和统治，但是它的方式方法具有十分重要的意义。他们把政治分为四类：1、先知政治。为世人指明今世和来世的生活方式和道路；2、国王政治。其任务是司法和执法，要正大光明，勤政廉政；3、公众政治。各地区各部门的领导者，如地方长官、军队统帅、村镇长老等，他们要明察下情，秉公办事，除暴安良；4、人个政治。明确一个人在社会中的所处的地位，忠于职守，和善待人，教育子女和经常自我反省等。

他们认为一个人有诞生、成长和死亡的过程。一个国家也是如此，有产生、发展和灭亡的过程。这些过程都是由天体决定的，人是由小周期决定，国家是由中周期决定，宗教由大周期决定。

二、关于新柏拉图主义

兄弟会接受新柏拉图主义的“流溢说”，认为“真主由他的唯一性的光中溢出简单的能动的第一理性；然后由理性的光产生出天体共有的完整灵魂；然后由灵魂的光产生原始物质，再由原始物质创造出形象，根据理性和灵魂的关系决定宇宙万物的顺序”。① 又说：“真主光的溢出对于万物来讲就相当于数字中的1；溢出产生出来的理性就相当于数字中的2；灵魂就相当于3；原始物质就相当于4。”②

① 《精诚兄弟会论文集》(阿文版)，第1篇，第29页，1928年，开罗。
② 同上，第28页，

他们认为创造物不是造物主的一部分，“宇宙万物的存在对于造物主的关系，并不是建筑物与建筑者的关系，也不是一本书与作者的关系，而是太阳光与太阳的关系。太阳没有了，太阳光也就没有了，太阳光并不是太阳的一部分，而是它的辉映的一部分，是从辉映中溢出的，是多出来的，这也就是宇宙万物与造物主之间的关系”。① 又说：“由灵魂和原始物质创造出来质体的最初形状是圆形，这是最佳形状，它们是周期性运动，这是最佳运动形式”。②“由这些质体及其运动形式，产生了万物，即矿物、植物、动物等，由低级到高级，因为低级是高级的前提”。③ 他们还认为“人是一个缩小的世界，世界是一个放大了的人。”④这一观点与伊斯玛仪派和伊本·阿拉比的“大世界”“小世界”的观点十分相似。

真主是理性的因，理性是灵魂的因，灵魂是原始物质的因，然后是形象和质体。这就是兄弟会的“创世说”与“创世顺序”，与新柏拉图主义的“流溢说”一脉相承。

三、关于毕达哥拉学说

兄弟会的哲学理论中，影响最大和最深的要算毕达哥拉学说。毕达哥拉是他们心目中的“大师”，是他们智慧的宝库。他们关于创世的理论，是建立在“一”的基础上，“一个因”、“一个原则”、“一个主宰”。宇宙的一切都是在这个“一”的基础上产生的，因为“数字是一切科学的根本、智慧的源泉、知识的原则、第一个点金石、第一个炼金术。”⑤ 他们与毕达哥拉学派一样，认为“世界是由数字组成的，而不是水火与风土，数字变换的原则是万物存在的因素，凡物皆为数，宇宙就是数字和音乐的和谐。”⑥ “天体的运动，星宿之间

---

① 《精诚兄弟会论文集》(阿文版)，第3篇，第318页，1928年，开罗。
② 同上。
③ 同上。“总论篇”，第1卷，第277页。
④ 同上。第2篇，第20页
⑤ 同上，“总论篇”，第1卷，第9页。
⑥ 同上。第186页。

的相会与离开，就是一曲美妙的音乐，其音韵的和谐决不亚于人间各种乐器的演奏。”① “所有的数字都是从 1 到 4 之间的数字进行相加或相乘得出来的，1 是一切数字的根本。”② 他们认为“宇宙唯一主宰”的“1”与数字基数的“1”是一致的，因此宇宙万物都是从“1”开始的；主宰与宇宙万物的关系是“1”与“多”的关系，与数字中的关系完全一致……在他们关于溢出、理性、灵魂、轮回和认识论等神学理论的论述中，都可以看到毕达哥拉学说的明显影响。

兄弟会采希腊众家学说之长，以伊斯玛仪派内在学派为本，形成了一个包涵各种学说、各种宗教思想和文化的学派。其理论的核心直指阿巴斯哈里发国家，他们的《论文集》，就是为了制造舆论，向当时的政权提出的挑战。他们的学说对解放人们的思想、开拓人们的眼界起了推动作用，为后来的阿拉伯哲学家争取思想自由的斗争开辟了广阔的天地。

兄弟会的《论文集》是一部中世纪的知识百科全书，几乎包括了当时流行的各种学科，内容丰富，文字通俗，为我们了解当时政治、社会、宗教、文化状况，提供了很宝贵的参考资料。

① 《精诚兄弟会论文集》(阿文版)，“总论篇”，第 1 卷，第 186 页，1928 年，开罗。
② 《精诚兄弟会论文集》(阿文版)，第 1 篇，第 146 页，1928 年，开罗。

第十五章　苏非派

第一节　产生背景

苏非派是伊斯兰教一个重要思想派别，它代表了穆斯林的一种处世哲学和生活方式。关于“苏非”(Sufia)一词的来源有不同的看法，有人认为这一词仅仅表示一种称呼，在阿拉伯语中并没有其派生所出的词根；有人认为该词是由 safa 一词派生来的，即“清洁”和“纯净”的意思；有人认为是由 saf 一词派生出来的，即“前排”的意思，因为苏非派信徒在真主面前是站在第一排的；有人认为他们是在一个叫 safa 地区居住的人，他们的祖先是追随穆罕默德从麦加来到麦地那的迁士，后来在麦地那先知清真寺后边，为他们建立了一个区，即 safa 区，供他们居住生活。这些人特别崇拜真主，生活简朴，因而得名；有人认为该词是由 sifā 即“品德”一词派生出来的，因为这些人具有高尚的品德；有人认为该词是由伊斯兰教以前时代克而白神庙的祭司 safa 的名字派生出来的；也有人认为 safa 是希腊字，意思是“智慧”等等，诸说不一。目前学者普遍的看法是，safa 是由 suf 即“羊毛”一词派生出来的，意思是穿粗羊毛外衣的人。当初，苏非派信徒在家中或清真寺中静心修养时，都穿粗羊毛织的外衣，所以羊毛外衣成了这一部分人的重要标志，人们便以 sufia(穿羊毛外衣的人)一词来称呼他们。

“苏非派”一词最早出现于公元 9 世纪，即伊斯兰教历 3 世纪，但是这并不是说以前就没有苏非派思想和表现。实际上，苏非派的

思想和行为早在伊斯兰教出现后不久就出现了，那时，有些穆斯林终日作礼拜和祈祷，日常生活很简朴，十分注意个人的言行举动，一切言行都是为了苦修“来世”。伊斯兰教的苦修与一般理解的含义不同，它不要求一个人离群索居躲起来去修炼，而且苦修人也不一定就是贫穷的人，苦修和财富并不矛盾，例如欧斯曼·伊本·阿凡（卒于 656 年）和阿卜杜·拉赫曼·伊本·欧弗（卒于 652 年）都是巨富，同时也是苦修者。伊斯兰教的苦修是一种生活方式，表现为对生活持严谨态度，不追求物质享受，摆脱各种欲望的诱惑，从而获得身心的自由；并不要求苦修者“不娶不嫁”和“不食肉不杀生”等禁欲行为。当时出现这种苦修活动的原因有两个：一是《古兰经》中许多经文都提到，人类和人类生活的这个世界是要毁灭的，穆斯林要苦修，要超脱，不要沉缅于物质享受，如 9：112，10：9，57：20，79：34—41，87：16，17，等节经文。①二是当时的政治和社会状况所致。欧斯曼哈里发被杀害后，伊斯兰社会出现了动乱，一部分穆斯林不愿意卷入政治权力斗争中去，他们远离动乱，专门虔诚拜主。伍麦叶王朝建立后，当权者沉湎酒色，及时行乐，也引起穆斯林的愤慨，就以苦修来表示不满和抗议。

以后，随着伊斯兰帝国版图扩大，两极分化日趋严重，穆斯林的思想和生活也向行乐与苦修两个极端发展。到了公元 8 世纪，这种苦修活动在当时伊斯兰哈里发帝国的许多地区传播开来，并开

---

① 这些经文的内容是这样的：

他们是忏悔的，是拜主的，是赞主的，是斋戒的，是鞠躬的，是叩头的，是劝善的，是戒恶的，是遵守主的法度的；你要向信道的人们报喜。”（《古兰经》9：112。马坚译，中国社会科学出版社，1981 年。下同。）

“信道而且行善的人，他们的主将因他们的信仰而引导他们；他们将安居于下临诸河的幸福园中。”（10：9）

“你们应当知道：今世生活只是游戏、娱乐、点缀、矜夸，以财产和子孙的富庶相争胜；……在后世有严厉的刑罚，也有从真主发出的赦宥和喜悦；今世生活只是欺骗人的享受。”（57：20）

“大难来临的时候，就是人将记起自己所作的善恶和火狱将为能见的人显露出来的日子。悖逆而且选择今世生活的人，火狱就是他的归宿。害怕真主审问并戒除私欲的人，乐园就是他的归宿。”（79：34—41）

“你们选择今世的生活；其实，后世的生活是更好的，是更长久的。”（87：16、17）

始出现一些学派和代表人物。在麦地那有赛义德·穆塞耶布(卒于712年)和萨里木·阿卜杜勒(卒于724年);在巴士拉有哈桑·巴士里(642—727);在库法有塔吾斯·凯塞耶尼(卒于724年)和苏弗杨尼·撒乌里(卒于778年);在埃及有腊义斯·赛阿德(卒于791年);在霍腊散有易卜拉欣·艾德霍姆(卒于778年)。在巴士拉有一位女苦修者,名叫腊毕阿图·阿迪维娅(卒于800年),她的苦修建立在"爱主"的思想基础上。在她以前的苦修者都是建立在"怕主"的思想基础上,即害怕真主的惩罚才认真从事宗教规定要做的事,以取得来世的善报。这时我们看到的伊斯兰教的苦修活动发生了明显的变化,他们不再称为"苦修者",而被称为"苏非派"。阿拉伯历史学家海姆宰尼(卒于945年)说:"在伊斯兰教创立时期和创立后初期,虔诚拜主,苦炼静修的人并不称为'苏非派','苏非派'一词是在伊斯兰教历① 3世纪才出现的。"② 伊斯兰教教义学家、苏非派学者古夏伊里(986—1072)解释原因时说:"穆罕默德先知逝世后,与他同时代的穆斯林对他们被称为'圣门弟子'感到无上的光荣。下一代人的情况也如此,对他们被称为'圣门再传弟子'感到莫大的光荣。在他们中间有许多人专心崇拜真主,摈弃尘世虚荣,对名利无动于衷,他们并没有称'修士'、'隐士'或'苦修者',而更喜欢原来对他们的称呼。在圣门再传弟子几代人以后,也就是伊斯兰教历3世纪,这种人才被称为'苏非派'。"③

伊斯兰教的"苏非派"基本上是在伊斯兰教的范围内产生和发展的,即来源于伊斯兰教和伊斯兰教国家本身,虽然东方古代宗教的苦行主义思想、古希腊新柏拉图主义、新斯多噶主义和基督教神秘主义对伊斯兰教的思想派别也产生过影响,但这种影响仅限于

① 公元622年,穆罕默德从麦加出走麦地那,后来这一年定为伊斯兰教历元年。
② 《阿拉伯哲学百科全书》(阿拉伯文),黎巴嫩,阿拉伯发展研究所出版,1986年。
③ 同上。

苏非派中的某些派系，对于大多数苏非派信徒来说，他们的信仰和理论基础都仍旧在伊斯兰教范围内，在《古兰经》范围内。

第二节　主要特征

严格地说，苏非派思想是各个宗教、各种哲学在各个时代和不同的国家中，出现的一种共同现象。其目的是认识宇宙的真谛，追求道德的完美和人生崇高原则的融和，达到精神的自我满足。每个苏非派的遵循者根据自己的宗教信仰和社会的意识形态，以自己独特的方法，表达亲身的感受，这种思想和感受又打上时代的烙印。实际上，各个宗教和各个时代苏非派的个人体验的实质是相同的，他们彼此的善别是如何表现这种体验，和受到时代影响的程度。

苏非派思想有时与宗教结合在一起，成为宗教苏非派；有时与哲学结合在一起，成为宗教苏非派；有时两者兼而有之，伊斯兰教的苏非派就是后者的典型代表。我们从认识论、道德观和心理学诸方面可以归纳出伊斯兰教苏非派的重要特征。它们是：

一、道德升华

每一个苏非派都是虔诚的穆斯林，以自己的言行体现自己的信仰，成为他们的道德标准。摈弃物质生活的享受，追求精神生活的满足，把履行宗教功课、崇敬真主看作是一种自我享受，使道德升华到无邪的境地。

二、自我消亡

穆斯林苏非派常用 Fanā 即“消亡”一词表示他们的一种心理状态，这也是确定一个苏非派信徒最重要的标志。他们在苦修中追求与绝对真理的融和，对于穆斯林来讲绝对真理就是真主，他们冥思苦索达到自我存在消失的感觉，产生天地间除了真主再无其它的存在的虚幻。有些苏非派甚至还自称与绝对真理“合一”或已“附

身”。在“自我消亡”后他们又恢复了自我存在，于是更加坚信真主的存在和全能。

三、自我的瞬间认识

这是区别苏非派信徒和哲学家在认识论方面的一个重要标志。如果一个人运用自己的理智，对真理和存在进行论证探讨，他就是哲学家。如果一个人相信在感性认识和理性认识之外，还存在有第三种认识真理的方法，即所谓的“瞬间认识“或“揭示认识”，他便是一个地地道道的苏非派。他认为在“自我消亡”的过程中，从脑子中一闪念中可以得到一种认识，它既非感性认识，也非理性认识，而是真主“揭示”或“展现”给他的认识，是一种“确信不疑”的认识。这种“揭示”和“展现”的过程是非常短暂的，是瞬间即逝的，就像突如其来的雷电一闪而过。

四、宁静

这是苏非派一个突出的特点。他们苦修的目的就是克服和抑制各种欲望的诱惑，实现心身的平衡，摆脱种种忧虑和恐惧，使心身得到最大程度的安宁。

五、隐晦的语言

苏非派使用的语言往往是双重含义，一种是表面的，一种是隐晦的，需要经过思考和分析才能了解其真实含义。对于非苏非派的人来说，有时简直是不可理解的，或者说是完全不能理解的。因为他们表达的是一种特殊的自我感觉，是其它人无法感受到的快感，近似于一种艺术创作的自我欣赏，特别是他们在描述这种心理状态时，使用的是朦胧手法和象征主义的语言，更加使他们的语言晦涩费解。

第三节　发展阶段

一、伊斯兰教苏非派的发展经历了不同的历史阶段，由于历史

环境的不同，他们表现出来的特点也不相同，因此人们对它的理解也不同。但有一点是共同的，它是在伊斯兰教信仰基础上的道德学，是伊斯兰教教义学的补充、教法学的组成部分，苏非学也就是不成文的道德法律学。许多知识很容易从书本上得到，但是道德却不是容易得到的，它是一个自我磨炼和反复认识与实践的结果。道德观的形成又会坚定一个人的信仰，所以道德与信仰有着密不可分的关系。公元9世纪，穆斯林中虔诚苦修的人开始被称为苏非派，他们也开始对个人的自我体验进行总结。他们发展的一些言论也是以前不曾有的，涉及的问题有道德、灵魂、信仰、主宰、宇宙等诸方面。他们也制定了一套完整的苦修方法，逐步形成自己的理论基础，即从抑制欲望开始，经过打坐、静思，到突发的“瞬间认识”，以达到“合一”和“附身”的虚幻境界。他们也为此制定了一套程序和一套表达这种自我感受的专门用语。从这时起，开始有了关于苏非派思想和活动的系统的文字记载和著作，这是苏非派的初级阶段。写出苏非派早期著作的有麦哈西比(781—857年)、朱奴尼·米斯里(796—859年)、艾布·裁德·毕斯塔米(卒于875年)和艾布·卡西木·朱纳伊德(卒于910年)等人。也就是在这个时期，才开始形成名符其实的“苏非学”，苏非派的五个特征也逐渐明朗化。苏非派对他们提出的理论有不同名称，有时称为“内在学”，有时称为“真实学”或“继承学”等。

二、公元10世纪，在苏非派理论和行为准则形成的同时，也出现了不同的学说和派系。这时苏非派有两种倾向：温和的苏非派把自己的思想和行为与“宗教法律学”结合在一起，具有强烈的道德教育内容。第二种倾向追求“自我消亡”，声称“人神合一”和“附身”，向神秘主义方向发展。如哈拉杰(858—922)声称“神的本质附在人的本质之中”，条件是人达到“纯洁的高度”。在苏非派提出“穆罕默德真理”的基础上，哈拉杰提出了“穆罕默德之光是无始”的观点。他接受新柏图主义“流溢说”观点，认为“穆罕默德之光“是真

主”溢出”的“第一源泉”，有了这个“第一源泉”，才有了宇宙中的一切。“众先知”和“众圣徒”是“在一定时间一定地点”出现的，与“无始的、永恒的穆罕默德之光”不能相提并论。因此他得出“世界宗教是统一”的论点，因为它们的根源是一个，即“穆罕默德真理”或“穆罕默德之光”。公元 922 年，根据宗教法庭的判决，哈拉杰以叛教罪被处死。

三、公元 11 世纪，苏非派中的第一种倾向继续发展，第二种倾向几乎消失。消失的主要原因是逊尼派的正统教义理论逐渐占据了优势，压倒了其它派别。早在 10 世纪时，其主要代表人物穆台凯里派的大学者艾什耳里(874—936)就坚决反对以哈拉杰为代表的苏非派极端主义派别和各种旁门左道。这一时期苏非派回到《古兰经》的轨道上来，开始出现改良主义倾向，其代表人物是古夏伊里(986—1072)和哈拉第(1005—1089)。

但是这一时期，苏非派中无以伦比的代表是安萨里(1059—1111)，被誉为“伊斯兰权威”，他极力维护以逊尼派思想为主的苏非派思想体系，他认为苏非派思想基石是“自我经历”和“自我体验”，但需要有知识和实践才能完成，苏非派的认识途径是“心领神会”而不是“言传身教”。他在《圣学复苏》一书中，详细叙述了苏非派认识的过程，他认为修身养性、隐居苦炼和净化心灵是优于肉体治疗的心理治疗。他与前辈苏非派的不同之处，在于他把离群索居看作是一种认识的方法，并且描绘的十分生动。他认为取得知识的工具是智慧，这是先天的，认识的主体是“热爱真主”和确信真主的本质与存在，最终目的是追求幸福。他在《迷途知返》一书中，详细叙述了他走向苏非派道路的过程，十分生动和坦率。

四、公元 12、13 世纪，苏非派出现了两种倾向：一种是向哲学理论方面发展，出现了所谓苏非派哲学家；一种是向实践行为方向倾斜，以各“派”和“道”为代表。

所谓苏非派哲学家主要是指一些苏非派学者把自我感觉提高

到理论上来研究，并且使用一些哲学词汇来表达。他们研究的问题主要有四个：1、修炼的感受和自我反省；2、幽冥世界的启示；3、人类世界和宇宙中的“奇迹”和“特异功能”；4、朦胧的语言。苏非派哲学家常常受到教义学家的攻击，因为他们主张“存在统一论”、“宗教统一论”和“穆罕默德真理”论点等，这些论点被认为是违背伊斯兰教基本教义和信仰的。这一派的代表人物有苏哈拉瓦尔迪(1154—1191)，1191 年被撒拉丁(1128—1193)国王下令处死。但是真正算得上哲学家的是伊本·阿拉比(1165—1240 年)，被誉为“大长老”，他是安达卢西亚的苏非派学者，他第一个提出了“存在统一论”即“泛神论”的完整学说。他不相信”无中生有”，他解释事物的存在，是从“知”即“隐”的存在转变为“见”即“显”的存在，是“永远存在的主，随时在无数形象中显示出来的真理”。他把“存在统一论”与“宗教统一论”、“完人哲学”、“穆罕默德真理”等学说结合在一起，遵循所谓“艾克伯里亚道”，即“大道”。与他同时代的苏非派思想家有伊本·法里德(1181—1235)，他是“旁证统一论”者，是一位大诗人，用诗歌抒发自己的苏非派哲学思想。还有阿卜杜·哈克(卒于 1296 年)，也是坚信“存在统一论”的，只承认真主是“唯一的存在”。在波斯地区出现了许多苏非派诗人，他们是既注重诗情，又寓有哲理的第一流诗人，如伽莱鲁丁·鲁米(1207—1273)，他是著名哲理诗《玛斯纳韦》的作者；夏布斯塔坦里(1252—1320)也是一位苏非派思想家，他的诗集《完人》和《秘密花园》表达了他的“存在统一论”思想和“热爱真主”的感情。

这时苏非派的另一倾向是，向实践行为方发展，出现了许多派系，以他们的创始人命名，他们受到安萨里学说的较大影响，如“卡迪里亚派”，创始人是阿卜杜·卡迪尔·吉拉尼(卒于 1166 年)；“夏兹里亚派”的创始人是艾布·哈桑·夏兹里(卒于 1257 年)；“艾哈麦迪亚派”的创始人艾哈麦德·白德韦(卒于 1275 年)等。后来又从这些派系中分出来更多更小的支派，即苏非派中所谓的

"道",他们是隶属于某个"长老"或"学者"的一批苏非派信徒。这些道也是以其创始人命名,各道都有自己严格的道德标准和行动准则,有的是集体隐居,有的是定期举行集会和活动,称为"齐克尔",即赞念和感谢真主等。这些活动名字虽然各不相同,但实质却大同小异。

苏非派的派系和门道的活动在以后的几个世纪里,在伊斯兰世界国家里有增无减,如14世纪的"纳格夏邦迪亚派",其创始人是中亚布哈里人白海吾丁·纳格夏邦迪(卒于1389年)。这一派系曾在一些伊斯兰国家和地区发展,一直扩散到巴基斯坦、印度和中国等地。在土耳其有"巴凯塔西亚派",是由哈只·巴凯塔西(卒于1337年)创立的。在埃及有"茅吾赖维亚派",最初是由大诗人、学者伽莱鲁丁·鲁米(1207—1273)创立的。他们在集会时边歌边舞,在欧洲被称为"跳跃的托钵僧"。后来的有"夏塔里亚派",创始人是阿卜杜拉·夏塔尔(卒于1415年)。这一派系曾在印度、爪哇和苏门答腊发展。还有"赫勒喔提亚派",由穆斯塔法·伯克里(卒于1749年)在埃及和叙利亚传播。直到近代,还有"赛努西亚派";它是由突尼斯人穆罕默德·赛努西(1787—1859)创立的,主要分布在北非马格里布地区。

总之,中世纪在伊斯兰国家出现了许多苏非派的派系和门道,而且不断发展和传播,直到近现代仍有些苏非派在活动。但总的来说,在最近几个世纪以来,由于近现代科学技术的发展,苏非派的活动大为减少,也没有再出现有价值的苏非派学术著作,只有一些对前人著作的注疏等。大多数苏非派信徒也不再具备原来的思想和精神,只是夸大和迷信其派系和门道首领的所谓"功德"与"特异功能",但是他们也不敢妄称达到"人神合一"、"附身"或"完人"等苏非派的"完美境界"。近代有些派系还积极参加了当地人民的反殖斗争,支持了人民革命的正义事业。作为一种思想行为,苏非派思想还会在一些穆斯林中找到共鸣,这与时代的发展、社会的两极

分化状况和意识形态有密切的关系。

伊斯兰教苏非派的一些著名学者，对基督教的神秘主义和欧洲文艺复兴时期思想都有着明显的影响。早在中世纪时，基督教经院哲学家们就已知道安萨里，并研究了他的哲学思想。“1150年以前，他的主要著作中的某些部分被译成拉丁语，对于犹太教和基督教的经院哲学曾发生了显著的影响。基督教最伟大的神学家之一托马斯·阿奎那和较晚的巴斯喀，都曾间接地受到安萨里的各种学说的影响。安萨里是一切穆斯林思想家中对于基督教各种学说贡献最大的一位。艾什耳里和安萨里所形成的经院哲学的骨架，把伊斯兰教撑持到现在”。①

苏非派另一位哲学家伊本·阿拉比，对中世纪欧洲思想的影响一点也不亚于安萨里，这主要归功于西班牙东方学家帕拉休斯（1871—1944），他坚信但丁的《神曲》受到伊本·阿拉比《登霄记》一书的影响。《登霄记》是一部典型的苏非派神秘主义思想作品，后来在欧洲还发现了该书的早期拉丁文译本。帕拉休斯写有专著《伊斯兰教来世学说对〈神曲〉的影响》，1943年在马德里出版。他认为在伊本·阿拉比以后的东西方神秘主义者，都同样受到他的思想影响，直到近代荷兰哲学家斯宾诺沙（1632—1677）也受到他的影响。

对欧洲基督教神秘主义产生过影响的伊斯兰苏非派学者，还有伊本·尔巴德·龙迪（卒于1402年），他是安达卢西亚苏非派中夏兹里亚派的学者，他的“苦修”和“奇迹”的思想，对基督教一些教会产生了很大影响。此外还有伊本·萨卜耳（1216—1276），他是安达卢西亚地区塞维利亚的穆斯林，是当地苏非派萨卜耳亚道的长老。当时西西里国王弗里德里希二世（1194—1250）向他提出了四个有关哲学问题，其答案就是他的《答西西里国王》一书。

① ［美］希提《阿拉伯通史》（中文版）上册，第513页，马坚译，商务印书馆，1979年。

中世纪，当西班牙的安达卢西亚地区成为伊斯兰教文化中心的时候，伊斯兰哈里发帝国在科学文化思想领域中的成就，就通过这个地区传播到了基督教的欧洲，西方人受到穆斯林的影响是巨大的，中世纪基督教神秘主义和伊斯兰教苏非派是紧密联系的。

第十六章　阿拉伯亚里士多德学派

第一节　名称的由来

这一学派所指的主要是9世纪至12世纪阿拉伯国家中几位著名的哲学家，是与当时的穆尔太齐赖派、穆台凯里姆派、什叶派、苏非派等以研究伊斯兰教义和经院哲学为主的学派相对而言的。

8、9世纪是阿拉伯帝国的极盛时期，阿巴斯王朝的哈里发对翻译和介绍外国的科学和哲学知识表现出极大的兴趣。在马蒙哈里发(786—833)的大力支持下，穆斯林学者有组织地大规模翻译了古代希腊的许多科学和哲学著作，如托勒密的天文学著作《大综合论》、欧几里得的《几何原理》、格林和希波格拉底的物理学和医学著作。哲学方面的著作就更多，柏拉图的《国家篇》、《蒂近欧篇》、《智者篇》，亚里士多德的《形而上学》、《物理学》、《伦理学》、《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》等，被称为希腊哲学家的著作，不下一百种。“当欧洲几乎完全不知道希腊的思想和科学之际，这些著作的(阿拉伯语)翻译工作，已经完成了。当赖世德和麦蒙在钻研希腊和波斯的哲学的时候，与他们同时代的西方的查理大帝和他部下的伯爵们，还在那里边写边涂地练习拼写他们自己的姓名呢。”① 这些著作的翻译和注释，推动了阿拉伯哲学的研究，穆斯林中出现了一批哲学家。他们对伊斯兰教的研究，不再拘泥于

① ［美］希提《阿拉伯通史》(中文版)上册，第368页，马坚译，商名印书馆，1979年。

一般的教义和《古兰经》的文字，而更多地接受古希腊哲学思想和学说，尤其是亚里士多德的思想。他们根据当时思想理论战线斗争的需要，用亚里士多德和新柏拉图主义的理论和观点深入研究伊斯兰教教义和《古兰经》的精神实质，因而与伊斯兰教的正统教义学派和经院哲学学派发生了不同程度的矛盾，对中世纪阿拉伯思想界和伊斯兰教教义理论界都产生了巨大的影响。古代希腊哲学的光辉思想在中世纪由他们加以继承和发扬光大，并通过他们传入了拉丁世界，从而对中世纪欧洲的哲学研究发生了决定性的影响，促进了欧洲的文艺复兴运动的思想准备，后来的一些东西方学者把这一部分哲学家称为"阿拉伯亚里士多德派"。

第二节　主要代表人物和特点

阿拉伯亚里士多德派被认为是中世纪阿拉伯哲学的主体，它分为东、西两支。东方支派即以巴格达为中心，主要活动于 9—11 世纪，代表人物有铿迪(801—873)、法拉比(870—950)、伊本·西那(980—1037)等；西方支派以安达卢西亚(西班牙南部)的科尔多瓦为中心，主要活动于 11—12 世纪，代表人物有伊本·巴哲(卒于 1138 年)、伊本·图菲勒(卒于 1185 年)、伊本·路西德(1126—1198)等。

他们的特点：

一、该派哲学家多数是医生和自然科学家，或者是辅佐国王、素丹治理国家的大臣和法官。他们或是因为自然科学学术研究的需要，或是受国王素丹的委托，才从事哲学研究的。因此他们在哲学研究中十分重视自然科学和逻辑学理论及规律的研究，对自然哲学有浓厚的兴趣，重视科学经 验和实践效果，在哲学中强调理性作用，具有强烈的世俗倾向。

二、在他们的哲学理论和学说中，不仅接受了亚里士多德的思

想影响，而且还接受了柏拉图和毕达哥拉的思想影响，而新柏拉图主义的影响还要更多一些。他们在亚里士多德和新柏拉图主义学说的基础上，对一系列哲学命题有所发展，有所建树，才形成了中世纪阿拉伯哲学的主体。他们都是穆斯林，生活在宗教势力强大的国家里，因此他们的思想又受到信仰的深刻影响。在哲学与宗教、理性与信仰的关系问题上，总是采取调和立场、折中主义，导致"两重真理"学说的产生和发展，成为他们哲学理论的核心。

三、这些哲学家对中世纪阿拉伯思想的发展是积极的，他们始终主张"思想自由、理性至上"。他们的学说中包涵有许多唯物主义思想，或泛神论思想，对宗教的一些基本教义采取"抽象肯定，具体否定"的办法，使人们的思想摆脱宗教的束缚，促进了中世纪阿拉伯科学文化的发展，所以宗教学者和教义学家始终对他们采取否定态度。

第五编

宗教哲学

第十七章 “凯拉姆”

第一节 源流

“凯拉姆”一词系阿拉伯语 Kalām 的音译，意为“言语”、“谈话”，引申为“讨论”、“辩论”。“凯拉姆学”是伊斯兰教正统派的经院哲学，中国穆斯林学者称为“教义学”或“认主学”。

“凯拉姆”作为伊斯兰宗教哲学术语，其来源或产生还另有别说。据西方学者对伊斯兰哲学家、宗教史学家、沙赫拉斯坦尼和伊本·赫勒敦的著作研究，认为“凯拉姆”是古希腊“逻格斯”一词在阿拉伯语中的仿造语。“凯拉姆”在中世纪伊斯兰世界随时代的变迁其流派与内容而有所不同：1、在穆尔太齐赖派之前，主要讨论诸如真主的拟人属性、意志自由、犯教规者在阴间的命运以及涉及类比推理等论题；2、非哲学的穆尔太齐赖派，出现于公元 8 世纪上半叶，从事阿拉伯古代哲学文献的整理与研究；3、哲学的穆尔太齐赖派，创立于公元 9 世纪初，以三段论和类比推理方法进行非宗教的哲学命题研究；4、正统派的思辨神学。据沙赫拉斯坦尼（1086—1153）和伊本·赫勒敦的论法，由于哈里发马蒙（813—833 在位）接受了穆尔太齐赖派信仰，遂向正统派施加压力。为反抗这种压迫，正统派终于决意创建正统派的“凯拉姆”，以便与穆尔太齐赖派凯拉姆相抗衡。约在公元 9 世纪中叶，伊斯兰正统派可分三派：

1. 罕百里教法学派，反对真主属性拟人化，并拒绝讨论与此有关的《古兰经》经文；

2. 哈希维亚派，[1] 按字面意义对有关《古兰经》字句作拟人化理解，而拒绝讨论有关禁止将真主拟人化的《古兰经》经文；

3. 库拉比特派，以教法学上的类比推理解释《古兰经》有关拟人化经文，公元 912 年，正是从该派分裂出艾什尔里派凯拉姆。

欧洲学者据迈蒙尼德记述，穆太凯里姆派一定程度上受基督教的某些影响。有学者认为，伊斯兰思辨神学是伊斯兰正统信仰与外来文化碰撞的产物，归诸阿拉伯人占领了伊拉克，阿拉伯人占领前的伊拉克有着历史悠久的希腊化学术传统。伊拉克及其相邻省份属前波斯帝国行省，那里设有基督教学院，基督教聂斯托里派在那里讲授医学、宗教等学科。除此以外，还建有非基督教教会学校，传授希腊化的学术知识。萨珊王朝（约 224—651）时代的古代波斯，印度学术甚为流行，许多印度学术著作被译成中世纪帕赫勒维文。

伴随着众多穆斯林同异教信仰者的频繁接触，有关各种不同世界观的争论便应运而生。这极大地促进了理性神学的发展。最早从事著述反基督教著作的伊斯兰学者，一般认为是阿里·塔巴里（？—855）。“凯拉姆”就是在这种对异教的论战中，在伊斯兰教内部辩论中以及类似场合被运用得以发展的。

“凯拉姆”也可说是在较为独特的阿拉伯——伊斯兰文化前景中诞生的。当时存在着各种教派与信仰，迫使人们从各种宗教传统中追求绝对的、无条件的真实性，同时与怀疑主义和对宗教信仰漠然置之的倾向相冲突。由于辩论问题需要论据，有时不可能直接从圣书里获得，从而不得不求援“凯拉姆”。在这一过程中，伊斯兰教法学对“凯拉姆”的确立与发展起了重要的促进作用，此外，什叶派

① 哈希维亚派（Hashwiyyah），具有真主属性拟人化倾向，属提倡理性和教法学意见派的传统主义者。

和哈瓦利吉派思想的相互影响也是不可忽视的重要因素。

“凯拉姆”在其长期历史发展中分成许多阶段或时期，每个阶段或时期都各有其特色。论其发展史，首先，应从“凯拉姆”的奠基者说起。东西方学者一般认为“凯拉姆”的开山祖师是贾德·伊本·迪勒哈姆(？—742 被杀)。他提出了著名的穆太凯里姆派命题：“遵循一个信念，这就是理性”。第一个具有规模的凯拉姆学派则是贾赫米学派，是从贾德的门徒贾赫姆·伊本·萨弗凡(？—745 被杀)的名字命名的，后者著作甚多。不久，贾赫米学派溶入穆尔太齐赖派。穆尔太齐赖派同贾赫米派稍有差别，主张人的意志自由。公元 9 世纪上半叶为穆尔太齐赖派的鼎盛时期。其时，阿巴斯王朝哈里发竭尽全力鼓励、提倡“凯拉姆”。代表这一鼎盛时期的著名“凯拉姆”学者有阿勒亚弗、哈扎姆和贾希兹。这一时期，“凯拉姆”的特征是将本体论和自然哲学课题放在首要地位，因而被称为“神秘的凯拉姆”。所以，穆尔太齐赖派被指责专研有关物体的学说胜过《古兰经》等有关学科。

哈里发穆塔瓦基勒(847—816 执政)朝代伊始，穆尔太齐赖派和穆太凯里姆派就遭受迫害，并被驱逐，于是，“凯拉姆”不得不转入地下。在“神秘的凯拉姆”开始转向“公开的凯拉姆”即与东方逍遥派哲学泾渭分明的纯经院哲学时，隐蔽自己真实信仰、观点的“塔基亚”原则开始在被驱逐、被迫害的信徒中间流行起来。这一时期是“凯拉姆”的末落时期，在意识形态领域里涌现出艾什尔里主义。

艾什尔里派的“凯拉姆”的奠基者是艾卜·哈桑·艾什尔里，而对学说在理论上进行丰富、发展的主要著述是后继者巴凯拉尼(？—1012)、鸠外尼(？—1085)、沙赫拉斯坦尼(？—1153)、法赫尔·丁·拉齐(？—1209)等大师的著作。公元 13—14 世纪，一些艾什尔里派信徒徒劳无益地不断地试图在沙裴仪教法学派中取得合法地位，为此不得不将艾什尔里学说伪装上传统色彩。从沙赫拉

斯坦尼和拉齐的著述中还可得知，艾什尔里派“凯拉姆”有接近东方逍遥派哲学的倾向，这种接近最终以特有的方式实现两者的溶合。

基于上述，“凯拉姆”的历史发展大致可分为三个时期：穆尔太齐赖派时期、艾什尔里派时期、后期的穆太凯里姆派时期。应当指出，与主要思潮并列，每一时期同时还有其他思想差异不大、规模也较小的派别存在。公元10—12世纪在呼罗珊省，广泛流行卡尔拉米特派①，创始人为伊本·卡尔拉姆(806—866)，在伽兹尼王朝、尤其是在马赫穆德执政年代得到官方的支持。公元10世纪以后，河中地区(中亚的阿姆河与锡尔河中间地带)，马图里迪派颇为得势，开山祖师为马图里迪(？—944)，其与艾什尔里派的差异仅限于对一些无关紧要问题的看法。

若从社会学的角度看待“凯拉姆”发展历史，不妨说，穆尔太齐赖主义为阿巴斯王朝马蒙及其后两代哈里发时期占统治地位的意识形态，那时，社会、经济、政治处于繁荣昌盛的最佳时期，得到正处于上升趋势的商人、大庄园主、富有阶层的支持。有西方学者将其同资本主义社会作类比，把穆尔太齐赖主义譬为资本主义上升时期的资产阶级意识形态；艾什尔里主义则如资本主义衰落时期的资产阶级意识形态。

当历史进入穆塔瓦基勒(847—867)哈里发执政年代，产生了传统主义，积极反对穆尔太齐赖主义的理性原则，从而导致艾什尔里主义“凯拉姆”的兴起，它为早在哈里发瓦西格(842—847执政)时代就已出现的乌拉玛②的活动铺平了道路。紧接着，此伏彼起的受压迫民众的起义预兆了哈里发帝国名存实亡。公元816—837年的巴贝克起义，尤以869—883年的黑奴人大起义影响深远。哈里

① 卡尔拉米特派 (Karramites, Karramiyyah)，据伊本·太米叶，该派属真主属性拟人化。

② 乌拉玛(复数)意为伊斯兰宗教学者。

发帝国分崩离析之后，艾什尔里主义的统治地位得到确立，先是在公元 11 世纪塞尔柱王朝统治的东方伊斯兰世界，继而在公元 12 世纪萨拉·丁统治的埃及与北非。

第二节　真主的属性

穆太凯里姆派试图以理性阐释《古兰经》，其中一个主要问题就是有关真主的属性。早在公元 8 世纪上半叶，在伊斯兰教内部就有人确信，《古兰经》中用以描述真主的某些词语，意味着真主的非肉身的本质，这本质亘古以来就蕴藏在真主之中。当时所以产生这种信念，与外来影响有关，更准确地说，影响来自基督教。基督教聂斯托利派教徒、提倡"三位一体"的哲学家、逻辑学家叶海亚·伊本·阿迪把神的属性慷既、智慧、威力等同于圣父、圣子、圣灵。这样，聂斯托利派关于造物主的信条就与穆尔太齐赖派的模式（属性的同义词）发生了联系。

阿拉伯人征服叙利亚不久，穆斯林与基督徒之间关于造物主及其属性就暴发了十分激烈的争论。"凯拉姆"对此问题的早期研究就是在这一争论过程中开始的。随着"凯拉姆"的发展，许多伊斯兰神学家逐渐相信存在上述的真主属性。但是，穆尔太齐赖派驳斥了这种观点，而确信真主的绝对统一，否认其中的任何多样性以及所描述的真主属性的真实性，并宣称所有这些不过是真主的美名。于是，在穆尔太齐赖派中间产生了一种旨在调和"属性论"和"反属性论"观点的理论，主张真主属性既不是存在着的，也不是非存在的。有人指责这一命题与排中律矛盾。为了对这一指责进行答辩，穆尔太齐赖派学者进一步对上述命题作了解释，说该命题的前半部系指智慧以外的存在，命题的后半部系指口头上的存在，整个命题暗指存在第三种样式，即寓于智慧之中的存在。这一观点可与欧洲中世纪经院哲学家、法国神学家、概念论者阿贝拉尔（1079—

1142)的共相观点相提并论。

“凯拉姆”甚至影响到阿拉伯文学批评和阿拉伯修辞学，这从艾什尔里派神学家艾卜·巴克尔·巴凯拉尼对上述问题所采用的论证方式就可得到证实。他说，真主的语言自身代表一种情态，还是语言的什么创造？如果真主的语言具有时间——空间性质，并且经常变化，就不能成为人与绝对之间的联系环节。若要承认真主的语言同永恒的真主的本质在一起，那我们就不得不说是以真主喻人，或者是真主体现在形体之中，即永恒、绝对在有限、相对之中的体现。巴凯拉尼说，真主的语言是真，是有意义的，寄寓于灵魂之中。但是，它是符号，用以指称。话语是人民群众约定俗成的。真主派遣的众使者都是使用其本民族话语传道的：摩西用犹太话语向犹太群众布道，以便用该话语解释永恒的、寓于灵魂之中的真主语言；耶稣用叙利亚语向讲叙利亚话语的民众布道，以便用该语言解释永恒的、寓于灵魂中的真主语言；穆罕默德用阿拉伯话语向阿拉伯人传道，以便用该话语解释永恒的、寓于灵魂中的真主语言。各布道的话语虽不同，然而所传达的真主的语言却是同一的、永恒的、寓于灵魂之中的，不变的。同样，用以书写各自话语的文字系统即载体虽不同，真主语言内容是同一的。这样，巴凯拉尼承认作为真主语言的《古兰经》是永恒的、寓于灵魂之中的，并具有创造性。《古兰经》的唯一性在于它是唯一真主的本质。与此同时，《古兰经》也是“内在的语言”，因它“寓于灵魂之中”。巴凯拉尼对此深信不疑，并把这一原则引进诗学。他认为诗歌创作在于真实自然，而自然就在于诗人的确表达自己灵魂中的东西。

穆尔太齐赖派学说关于真主与世界的关系问题存有泛神论倾向。据该学说称，真主的各属性彼此同一，同样，真主属性与真主本质亦是同一的。各属性彼此同一意味着真主的意志、威力与其知识同一。实际上，这是一种将真主中非理性本原归附于理性本原的企图。他们举例说，只要真主知晓他所要创造的任何东西，他就无所

不能；同样，只要真主知道某人寿限多少，该人就既不会夭折于前，也不会延寿于后。穆尔太齐赖派关于真主活动的观点同东方逍遥派的观点接近，后者亦强调心智的内容，而忽视意志作用。穆尔太齐赖派坚信，归根结蒂真主只有唯一的属性——知识，并与真主本质及其象征——世界规律性同一。真主的知识，这就是真主。因而，穆尔太齐赖派其他类似命题有：真主的意识，这就是真主。由于穆尔太齐赖派确信真主意志、真主威力、真主知识三者同一，且其中真主知识起主导作用，从而必然得出这样命题：世界与真主的本质是同一的，所以，世界，这就是真主。

关于真主的超验性，穆尔太齐赖——贾赫米特派坚持否认真主与所被造物之间有任何相似之处。这种超验性经过仔细辩认竟然是真正的内在论。所谓超验性是所有部分及其属性的超验性。真主如同空气一样，充填一切物中间，或者说，真主，他就是空气。他无所在，从而也就无所不在。关于穆尔太齐赖派的理论，伊本·太米叶在批评穆尔太齐赖派学说也涉及到这种内在的超验性。他批驳说，穆尔太齐赖派声称真主超越界限、地点、方向，这意味着真主与其所造之物无异，且不能与其分离，他们又声称真主不可能成为暂时事件的根基，这就意味着真主没有在其意志与威力支配下的活动，无生成与被生成，无创造与被创造，而变成所造之物即是创造者自己，所生成之物即是生成者自身。

这样，穆尔太齐赖派成为中世纪泛神论传统源流之一。

穆尔太齐赖派关于真主与世界相互关系的学说成为后世阿拉伯——伊斯兰思想体系中特有的“生成模式”，并为东方逍遥派泛神论思想的发展准备了土壤，而东方逍遥派的泛神论思想对基督教欧洲的泛神论哲学的发展亦具有相当影响，尤其是对斯宾诺莎观点的形成具有深远影响。如，穆尔太齐赖派哲学概念“非有”，相应于伊本·西那哲学中的“本质”或“存在”，后来在伊本·阿拉比的学说中又演变成“静止的本质”。穆尔太齐赖派以泛神论观点理

解造物主与所造之物之间关系，后来它被与此类似的另一观点取而代之，这就是理性高于信仰，这一观点在艾什尔里派著作中得到进一步的阐述。

穆尔太齐赖派否认真主与其所造之物之间有任何相似，并要求把《古兰经》中有关赋予真主拟人象征的经文解作譬喻，这迫使教条主义神学家把一些物理性属性归诸真主，如声音等。艾什尔里派争辩说，否认真主的感性属性，这无异于与天启经典背道而驰，而且这是亵渎神灵，因为不能看、不能听，无异于盲者聋者，又怎能允许盲者、聋者与真主有任何关联呢？有学者认为，一方面，由于拘泥于经文字面意义的咬文嚼字；另一方面，否定真主与人之间的类比，其结果引起一系列苏非派著作的出现。苏非派作者试图解决这一难题，但又不想直接面对问题。艾卜·穆扎法尔·伊斯法拉因尼（？—1078/1079）对此作了言简意赅的全面论述：

关于真主的属性，无论是说真主属性与真主同一还是说与任何其它同一，真主属性与真主相符合还是不相符合，真主属性与真主不能分离还是能分离，也无论是说真主属性与真主相似还是不相似，总之，这一切都不应当说。我们应当这样说：真主属性就是属性，存在于真主之中，属于真主的本质，为真主所特有。因为，我们可以声称，真主属性并不与真主同一。因为，如果说真主属性与真主同一，那就不得不说某一属性是全知的，或说另一属性是全能的，……但是知识不是威力，同样，万能也不是"万能者"。同样，我们也可以声称：真主属性不能不与真主同一，因为，假如若指一堆不同事物，其中有的事物可能存在，有的事物可能不存在，但这种情况不适用于本质或属性，即是说，属性不能与本质有别。

罕百里——艾什尔里学派有一信条："别问为什么？"。据该信条称，神圣的经文只应用神圣的经文解释。对于包括具有穆尔太齐赖派倾向的鸠外尼在内的艾什尔里派来说，言语最重要的是它的语义价值。他们强调并巩固宗教及其捍卫者的权威，而不推崇推理

的功用。推理是反神学的理论特征。艾什尔里派力图证实类似真主具有属性这样合乎教规的经文论题是正确的，同时也试图指出，真主是内在无差异的，因此，真主的属性与真主的本质相符合，但是真主的属性不存在本质之中，因为属性不能为某种基质而效力。这样，就划分出本质属性与行为属性两者之间的区别。本质属性被认为是永恒的；行为属性则是在时间中实现的。事实上，创造者自己是永恒的，创造者的活动事迹则不是永恒的，因为活动事迹是要在世界中实现的，世界又是在时间中被造成的。穆尔太齐赖派的论题是，真主的属性及其美名不过是人们约定俗成的产物。他们还指责承认真主的值得赞许的品格和真主美名是真主拟人化的信念。然而，假如一旦同意穆尔太齐赖派的这些立论主张，并在其基础上依样仿效，就得驳斥作为永恒之神的真主属性。其结果，对真主超验性的信仰将导致对创造主自身存在的否定。历史上，这种事情毕竟发生了。伊斯玛仪派就是如此。他们宣称，美名不属于真主。这样就近乎于否定真主。他们称此举为"净化"，与"譬喻"观点相对立。

穆尔太齐赖派关于真主属性的推论与当时流行的关于真主的想像显然不同，在这些有关真主的想像中，有的想像如一年青人形象，也有想像如一老年人形象，更有想像如一巨人形象。有神学家提出，对于信仰者来说，无论何种形象都一样，重要的在于信仰。

第三节 《古兰经》的永恒性或创造性

有学者认为，《古兰经》中有关它在人间以前就已存在的信念，是传统的犹太人信仰的反映。犹太人相信《摩西五经》早在启示以前就已存在天国，《古兰经》中多处提到其降临、启示的经文。穆斯林与基督徒在"凯拉姆"学上发生的有关《古兰经》的永恒性与创造性问题的辩论中就从《摩西五经》中引经据典。从而就可得出解释

为什么在“凯拉姆”辩论中关于先验存在的《古兰经》同启示人间的《古兰经》关系问题出现两种观点：有些穆太凯里姆派学者确信任何手写或手工制造的《古兰经》都是真主语言的具体体现，因而具有双重性：神性与人间性；另一些穆太凯理姆派学者坚持手写或手工制成的《古兰经》就是先验存在的《古兰经》的模仿或体现。

穆尔太齐赖派是《古兰经》永恒性信条的反对者。我们知道，围绕上述问题的论战长期以来就与社会背景有关，在哈里发马蒙时代，穆尔太齐赖主义被宣布为官方信仰、法定的意识形态。正是由于这是哈里发的信仰，才造成对“顽固的”传统教义维护者们的严刑拷打，残酷迫害。但是，这种局面延续不久，便宣告破产。

其实在对哈里发忠诚考验的标准信条之中，所采用的仅仅是《古兰经》永恒性一条信念。《古兰经》被造的信念在穆尔太齐赖派和贾赫米特派信徒中间较为普遍。无论如何，穆尔太齐赖派的确从哈里发马蒙开创的自由政治环境中获得益处。“凯拉姆”在这一时期达到空前繁荣、活跃，纵然如此，穆尔太齐赖派还是招致许多指责，有些指责甚至给阿巴斯王朝政权带来损害。更有论者指出，哈里发马蒙显然是一位宿命论者，倾向于穆尔季阿主义，但是，至少在人的意志自由问题上同穆尔太齐赖派观点不谋而合。

设立“宗教仲裁”以反对传统主义者乌拉玛的始作俑者不应归咎于哈里发马蒙。实际上，关于《古兰经》创造性的论题提出者是毕斯拉·马里西，而他的关于人的意志自由观点亦来自穆尔太齐赖派。据罕百里学派的伊本·焦齐说，马里西在哈伦·拉希德(786—809)时代，为传布他的《古兰经》的创造性论点几乎丧失生命。其后，公元813年，马蒙的军队进入阿巴斯王朝首都。当时，反对穆太凯里姆派的暴乱时有发生。马蒙的军队统帅哈尔萨姆为平息动乱，不得不下令打开牢门，放出马里西等人。过后不久，在公元813—819年间，马蒙的叔叔易卜拉欣又掀起暴动，夺取了巴格达，于是马里西再次被投入监狱。毕斯拉·马里西是继马蒙在历史上被认

为是由巴尔马克家族制定的政治路线的杰出拥护者和精神上的捍卫者。所以他们不可能成为专制制度的拥护者。有学者指出，毕斯拉较之穆尔太齐赖派更接近马蒙。穆尔太齐赖派被视为愚腐，好像是在他们的影响下马蒙才接受"宗教仲裁"措施的。实际上，学者伊本·太弗尔指出，马蒙反对穆尔太齐赖派有关意志自由的学说，恰恰是毕斯拉用这一问题反对穆尔太齐赖派的。由此可见，当时马蒙及其两位后继者哈里发以《古兰经》的创造性问题作为考验是否忠诚于现政权制度的教义标准是有其政治背景因素的。

第四节　创造世界

创造概念作为名词术语显然是表现从无中创造出有，但这种意义的创造概念无论是在犹太教经典还是基督教经典，也无论是在伊斯兰教经典都找不到。据《古兰经》记载，安拉在六日之内创造了世界，但余下的仍然存在这个问题：世界是用某物创造的还是从无中创造出来的？在伊斯兰经典里，并未精确地表述出创世之前是否有某种存在，"哈利格"（创造者——安拉）一词的意义是否就是"穆卡迪尔"（决定者）或"穆季德"（存在的赋予者"？如果说，真主只是决定宇宙的性质，这就意味在"创世"之前存在着全部用以创世之物。《古兰经》有言："是他们从无到有被创造出来呢？还是他们自己就是创造者呢？"① 其中原文"min ghairi shai'"既可理解为"从无"、"任何东西（也不）"，也可理解为"不是为了某种东西"。除此以外，经中还有言："他在六日之中创造了天地万物——他的宝座原是在水上的——以便他考验你们，看你们中谁的工作是最优的。"② 这表明在创世之前，除安拉之外还存在某种东西。

穆太凯里姆派从基督教神学家那里接受了"从非有创造"的表

① 马坚译《古兰经·52：35》。
② 马坚译《古兰经·11：7》。

达方式。艾什尔里派把“非有”处理成为“什么也不是”，藉此成为造化论者。穆尔太齐赖派将“非有”视为某种非现实的东西，这样，他们就回到柏拉图的观点，即世界是用非现实存在的物质创造的。某些犹太学者也持类似观点，试图证明他们的观点可与《古兰经》兼容并存。这其中也包括一些讲阿拉伯语的犹太神学家，他们的著作当在回历1世纪。在此以前更早时期，已收入官方出版《圣经》中的《所罗门箴言》里就提到过“上帝之手”用某种无形态的物质创造了世界。实际上，用亘古以来某种未定形的物质创造世界的想法纯属古代希腊人的观念，基督教神学家在其著作中不断重复这一观念，其中甚至还提到具有精湛手艺的工匠整顿好亘古以来就存在的质料。.

“非有”与“隐蔽的先验存在”概念的基础是穆尔太齐赖派的泛神论。依据该理论，用上述概念构成的世界被解释为脱离时间、空间联系的“形而上世界”，实际上也就是我们感受到的现实世界。穆尔太齐赖派用其“非有”学说表面上似乎承认了世界是从无中创造出来的，因为一切物都是依赖安拉的活动从“非存在”状态过渡到“存在”状态，从“非有”状态过渡到“有”的状态。然而实际上，他们用“非有即是物”这一命题使其承认变得毫无意义。不过，类似以语义双关的术语“非有”来掩饰对造化论的否定的种种企图很快就被更为精明的论敌揭发出来。譬如，巴格达迪就指出，他们一方面相信世界的永恒性，一方面又怕公然宣称表明态度，于是“非有即是物”的拥护者们不得不提出以必然性引向世界永恒的论点。

穆尔太齐赖派在本体论上的泛神论倾向表现在他们想方设法地强调进行中的世界形成过程是独立自主的，完全不受真主的任意性干预，“非有”构成的世界绝对不受真主的支配。“非有”的发生也就是“非有”在时间空间里的展现，是从自己隐蔽的、毫无创造的地方显现的。

真主即使主导自然规律，也无法变动事物秩序。阿勒亚弗说，

创造者的威力，仅止局限于赋予“非有”以存在，除此以外，真主绝对不能有任何作为，甚至不能创造微尘，不能使一只死蚊子复活，甚至连树叶也吹不动。阿勒亚弗还重复伊本·哈扎姆的话：真主对自己的创作既不能增加点什么，也不能从中减少点什么。

艾什尔里派同样也有泛神论倾向，否认从无到有的创造，而且也同其前人穆尔太齐赖派一样，只是表面上承认从无到有的创造，口头上说物是从“无”中产生的。不仅如此，艾什尔里派的泛神论观点使他们有可能形成一系列的自然哲学原则。这样，就涉及到沙赫拉斯坦尼的时空统一论。时空统一论是沙赫拉斯坦尼依据必然性原则从时间、空间在真主之中统一的命题推论出来的，因为，他（真主）是“第一和最末”，是“隐蔽的和显然的”。真主使存在的空间具有无限性的论题引导法赫尔·丁·拉齐相信作为完全的“可允许的”可能性，可以有无数个世界。在曾作为穆尔太齐赖派特征的这种泛神论的精神影响下，艾什尔里派使真主之中的非理性根源服从于真主之中的心智根源，使意志服从理性。真主的意志并非是完全自由的和绝对的任性。真主的意愿，只能是可允许的意愿。真主的意志服从于他的知识。譬如，真主即使知晓某人即将到来的死亡时刻，却也既不能将其提前，也不能将其推迟。所以，哲学史家沙赫拉斯坦尼评论说，在艾什尔里派学说中这一基本论题上，东方逍遥派与穆太凯里姆派的观点是相互一致的。

第五节　世界的原子构造

世界的原子构造问题的提出发生于公元9世纪初，那时，伊斯兰世界对古希腊哲学文献已经相当熟悉。穆太凯里姆派正是从希腊哲学文献知晓原子的。阿拉伯语哲学名词“焦赫尔”（jauhar，实质、本质）被认是希腊语“原子”的译语。其他还有“不可分的”等名词术语亦是用来表示“原子”一词的。可是，穆太凯里姆派接受古希

腊原子论学说并不是直接通过原著，而是间接地通过伪经，其目的在于驳斥世界的幸存永在乃至其中存在的因果联系。伪经中并未提到原子的度量，因而，最初穆太凯里姆派只把原子解释为无展延性；随着对古希腊原著了解日益深刻，遂与持旧有原子观念的"凯拉姆"巴格达学派相对立，出现了坚持原子有展延性新观念的巴士拉学派。在穆太凯里姆派人士中间，亦有原子论的反对者，其中著名者如哈扎姆。哈扎姆关于"隐蔽的先验存在"理论据称是亚里士多德关于潜在存在和现实存在学说的翻版。西方学者认为，原子论不是中世纪阿拉伯——伊斯兰文化的特征，同样也不是穆太凯里姆学说、更不是他们的自然哲学的特征。

离散的、不连续的时间概念代表穆太凯里姆派原子论学说的一个侧面。但是这一概念与古代思想家诸如德谟克利特、卢克莱修、伊壁鸠鲁等人的有关观点有别，因其主旨不在于解释本性，而在于证明真主在世界形成进程中不间断地创造在客观实际和人们灵魂中发生的事物。

应当指出，原子论或称有限论远不是穆太凯里姆派人人所赞许的学说。在穆太凯里姆派内部有关于物体无限可分性的争论。有限论原则不仅受到穆太凯里姆派个别人的驳斥，而几乎是遭到整个凯拉姆学派的谴责。凯拉姆派原子论者将注意力集中在物体可分性的界限存在的根据。围绕这一核心，诸如物体中原子的最低数量、原子的展延性、原子的边、原子的位置及其形状等问题便应运而生，成为广泛探索的课题。凯拉姆派原子论者同古代原子论者不同，确信有限论的原则，所以不用物体的部分——原子组成其整体，即是说，不从其组成部分的特点概括出其本质属性。

与此同时，我们应当承认，穆太凯里姆派对原子论的发展作出了极有意义的贡献。他们不仅继承了古代原子论的传统，且使其在西欧得以复兴，并且还发展了古代思想家曾有所触及的一系列思想。如其中涉及许多对概念之间的差别："展延性"与"实体化"、"位

置”与“地点”、“物理的”可分性与“数学上的”可分性、“数学上的”与“物理学上的”无限小的点或原子，等等。很有可能，上述这些观点恰恰是通过“凯拉姆”这一源流才为文艺复兴时期自然哲学家知晓的。新时期的原子论者通过“凯拉姆”媒介获得古代概念“间断”。关于“不可分”物体存在的论据，无论是赞同的还是反对的，也无论是在穆太凯里姆——原子论派学说里还是在其论敌的学说里，都得到了提炼或净化 。甚至在其后的百年时间里，欧洲的学者仍在不断地思索着这些论据。

第六节　因果关系与本性

公元 8 世纪初，早期的伊斯兰学者拒绝承认一些现象彼此因果关系的存在，而这些现象依照真主的意志是以中介形式出现的。这些伊斯兰学者之所以持有这种观点，是因为他们相信，威力代表着真主首要的、异常的属性。这一信念是他们从《古兰经》经文中得出来的。经文中说，伊斯兰真主与前伊斯兰的伪神相对立，真主具有威力，伪神主无威力。

穆太凯里姆派反对事物中间存在客观的因果联系，在他们中间普遍流行这样一种信念：现象的合乎规律性的连续性的结果不是由于其他原因，而是真主对其作用的结果。他们确信世界上所有现象都源于真主。唯有两位穆尔太齐赖派学者，哈扎姆和穆阿玛尔不同，持有类似亚里士多德的观点，认为，物各有其自己“本性”，它是事物发生变化的原因，而这一“本性”是真主在创造它的时候就已赋予它的。

依据穆尔太齐赖派关于“本性”的学说，就产生了世界自主性的理论。穆阿玛尔辩论说，假如物体没有获得按其本性应有的颜色，唯一可能的解释是，真主想赋予它那种颜色，可是物体没看上。哈扎姆认为，一般说来，这是不可能的。因为，如果实体所做所为并

不是按其"本性"所应当做的，那是由于创造者迫使它做成别样，亦即不是它的本性所要求做的那样。总之，他们所强调的是，宇宙进程中所发生的一切都与真主的活动同一，前者屈从于后者。穆尔太齐赖派所持典型的论据是"完满"。如果真主创造了另一个世界，它绝对与现世界同一。真主是具有精湛工艺的匠师，他创造的一切都是"尽善尽美的"。

无论是把本性作为它所支配物体的一种外在关系，如原为宇宙灵魂所具有后被赋予人间世界的潜在能那样，还是完全拒绝本性的存在，如艾什尔里派所作那样，总之，都不否认世界的规律性。没有规律性，就不可能思维。但是，绝不能把本性同亚里士多德所解释的本性和斯多葛派从活力论角度所理解潜在能联系在一起。伊本·哈兹姆和伊本·太米叶认为，艾什尔里派否认本性的意见与大多数人的意见相左，其中包括，穆斯林和非穆斯林、逊尼派、穆太凯里姆派、教法学家、经训学家、苏非派，以及不属于他们的穆尔太齐赖派，等等。上述所有人都承认因果性，或者说，客体中所蕴含的规定性、特点、准则、等等。

"本性"含有丰富思想内涵，与存在的不断的统一思想有密切关系。晚期穆太凯里姆派学者法赫尔·丁·拉齐据此论点得出宇宙的本性是动的命题。每一种力量通过意向或渴望都能引起运动。开始时，引发第一运动的是体内不断进行活动的意向，这种意向就应称之为本性。因为，这种意向既不是出自被迫，也不是源自任何意志或选择，更不是由于外在活动的干预。

况且，意向不能停留不动，更不能向后倒退。正如球的滚动是出于它的本性一样，这种意向也只得称之为本性。

第七节　意志自由与前定

《古兰经》中多处提到真主的威力对世界的支配，其中包括对

人、人的行为的支配。这些信念可分为两类：一类是真主的绝对的前定；另一类是真主的前定，但同时人有意志自由。在早期的伊斯兰教，普遍接受的信念就是绝对的前定，其中包括人的行为的前定。但是，公元7世纪末，可能是受基督教的影响，产生了盖德里叶派理论，认为人有意志自由。这一理论后来又得到穆尔太齐赖派的发展。不过，该理论的拥护者对人的意志自由的解释并不一致：有人认为人在诞生时就被赋予意志自由；另一些人相信，是真主在每人行动前根据其能力赋予的。

据艾什尔里派说法，人的行为只不过是真主的造化意志的体现，真主是唯一的真正的行为者，人只不过是形象意义的活动者。艾什尔里派为支持自己观点，强调真主创造行为的同时赋予人以相应的实现行为的能力，因此人负有自己行为的责任。穆尔太齐赖派对此持有异议，认为这样解释是不公正的。他们倾向于罪恶是前定的，但却不是必须犯的。这是由于真主的仁慈。艾什尔里派的上述立场同样为马图里迪所接受。

真主创造的行为与个人意志自由的关系方面，有人用"占有论"去解释。其主要意旨是，真主用其永恒的意志创造所有的行为，人只能追求个别的行为，个别行为是人藉助真主在行为将实现时所赋予的能力去实现。这样，人的能力归根结蒂，是占有真主所创造的能力。人的这种能力属于偶性，不能与那些命中注定的事物相比，它时间短暂。

艾什尔里派在上述诸论题领域与持正统观念的传统主义者论战过程中，竭力将其反凯拉姆行为的性质淡化或中立化。他们为此目的，不分青红皂白把"凯拉姆"活动一律说成为伊斯兰乌拉玛所公认的；使人相信他们的活动具有辩护教义的性质；艾什尔里派"凯拉姆"被描绘成为逊尼派与早期伊斯兰公社拥护者的理论的完满集大成者；艾什尔里被认定为允许象征解释《古兰经》的反对者，并且忠实于罕百里学派。

艾什尔里派学说，后来经过安萨里以苏非主义调合，综合成为伊斯兰世界普遍接受的正统学说，这是长期以来流行的看法。不过，近年来一些伊斯兰专家、学者对此看法提出许多质疑。

据学者考证，艾什尔里主义在塞尔柱王朝时代（约公元 11—12 世纪）并未成为官方理论。其时，尽管在许多地方设立了尼扎米亚（经学院），但各尼扎米亚并不讲授“凯拉姆”。更有传说，《盖德里的信仰像征》是艾什尔里主义的名著，这种说法也是值得怀疑的。因为其中不仅有反穆尔太齐赖主义的倾向，而且也有反艾什尔里主义的倾向。由于当时存在反艾什尔里主义思潮，这般思潮甚至影响到朝政。塞尔柱苏丹图格鲁勒——伯克（1038—1063）于公元 1053 年下令在呼罗珊省所有清真寺公开谴责艾什尔里，并将著名的艾什尔里派乌拉玛逐出该省。

如果认为艾什尔里主义当时被列为正统的宗教意识形态则下列许多事实就无法解释：为什么会出现艾什尔里的论文《科学的“凯拉姆”是赞许的活动》，以及其后不断问世的论证艾什尔里主义的“凯拉姆”合法性的著作？为什么会出现伊本·阿萨基尔（？—1176）、苏布基（？—1370）以及其他艾什尔里主义拥护者为恢复该派“凯拉姆”在传统主义者眼中的声誉所作无望的努力？为什么会出现公元 14 元纪著名穆太凯里姆派学者伊季和塔夫塔扎尼因本派“凯拉姆”像“垃圾”似地被抛弃以及他们所从事的传教活动被认为是反真主的活动而抱怨？从上述事实可以看出，反对艾什尔里派的不仅来自什叶派和苏非派，亦来自萨勒菲——传统主义者，尤其是罕百里学派。他们普遍认为，穆太凯里姆派应受到抨击，那些背离《古兰经》和圣训从事“凯拉姆”学的人不应得到崇敬。正统派学者指出：谁想通过“凯拉姆”去寻求知识，必将陷入无神论的泥坑；“凯拉姆”会把穆太凯里姆派的大多数引向怀疑主义，少数则引向无神论。

如上所述，历史上曾对“凯拉姆”有这样那样的评论，但无论如

何，它毕竟是中世纪伊斯兰世界一重要思想派别，代表着东方穆斯林的自由思想倾向。值得注意的是，“凯拉姆”在其各个发展时期都有其显著特征：理性主义，主张理性的权威无条件地高于信仰；反权威主义，否定“塔格利德”（仿效，服从绝对权威）原则，反对盲目追随宗教权威；批判精神，拒绝接受任何未经怀疑其真实性的学说；启蒙主义，尽量吸引宗教学者、信徒公众参加理论性的探讨，在群众中培养批评——思维精神；泛神论倾向，在处理真主与世界关系问题上表现尤为突出。这些特征说明一个事实，如果把“凯拉姆”当作单纯的伊斯兰神学思想体系，很多事情就将变得难以理解。譬如：“凯拉姆”不但不被罕百里学派、扎希里学派以及其他传统主义——萨勒菲派所接受，而且其发展趋向也与什叶派或苏非派有别；什叶派尤其是法蒂玛王朝伊斯玛仪派以伊玛目崇拜和伊玛目一贯正确的信念为宗旨，而苏非派则以神秘主义及其推行的宗教性的神魂狂喜的心理感受为特征。

历史上，“凯拉姆”的思想意义远比其作为一单纯伊斯兰神学流派深远。

第十八章　存在统一论

第一节　概述

存在统一论是伊本·阿拉比及其追随者的具有泛神论倾向的苏非哲学中的传统理论。与它并列的理论是见证统一论。东西方伊斯兰学者把众多的苏非哲学理论基本上按上述标准划分为两大体系。前者从伊本·阿拉比为代表，后则以哈拉智(852—922)为代表。一些学者把存在统一论称为存在的一元论，视为具有泛神论倾向的哲学理论；而把见证统一论称为亲证一元论，视为与真主融合的心理经验，另有学者认为这是苏非内在论哲学的两种表现形式：宇宙式(伊本·阿拉比)和存在式(比斯塔米(？—875)，哈拉智)。若从哲学上区分，前者属形而上学和本体论理论，确信所有存在都是统一的；后者重"我"的神化，即神秘主义的实践经验。以宇宙内在论的"我"的神化理论取代外在的宇宙神化理论可看作是伊斯兰泛神论的特色。据该理论，"主是一切，一切是主。"还有学者把苏非理论分成三派：1、创世派，即真主从无中创造世界，所创造之物并非等同于主的本质；2、见证派，即宇宙、世界是一面镜子，藉以反映主的属性，真主则超验地存在于宇宙万物之上；3、存在派，依据该理论，"一切是主"。

近年来，对存在统一论的传统解释有所争议。法国伊斯兰学专家冠邦和伊朗哲学家纳斯尔认为，不应把存在统一论解释成为存在一元论，而应看作是"存在的超验统一论"。纳斯尔举出例证：1、

泛神论代表一种哲学体系。苏非宗师绝不认为他们所做一切旨在创建某种哲学体系；2、泛神论意味着主与世界在本质上的统一，阿拉比坚持的是主与一切范畴的绝对超验性。于是，纳斯尔说，适合"存在的超验统一论"的概念莫过于"泛无神论"。

近年来，还有学者把存在统一论视为"亚洲非二元论"的一种样式，因为其中并无完满的神与其所创造的世界、善与恶、主动与被动、神的全能与人的自由意志等等之间的对立。有的苏非学者主张，现实中不存在唯一的事物，它只存在于真主之中。这种说法类似斯宾诺莎的学说，即"自然主义"或"唯物主义"的泛神论。这位荷兰哲学家常说，没有上帝的存在，任何事物不可能存在。凯拉姆学派早期代表人物贾赫米特派的著作亦有泛神论倾向，如认为真主的本质无处不在，同空气一样充满世界。穆尔太齐赖派接过来并进一步发展了贾赫米特派的泛神论倾向，把主的超验性同必然性结合在一起，从而为泛神论拥护者所倡导的"存在的统一"理论的产生提供了必要前提。该学说对卡尔玛特派亦有深远影响，如他们主张真主是世界的本质。"存在的统一"的另一源泉是艾什尔里派的原子论学说，该学说认为，世界本质上是一，因用以构成世界的原子的本质是同一的；世界的"多"是由于唯一本质的不同偶性所决定的。正是艾什尔里派的唯一本质论被伊本·阿拉比改造成存在统一论。

"存在统一论"一词传统上一向同伊本·阿拉比的名字联在一起。但是，据伊斯兰学者考证，在苏非哲学经典著作中从未发现有该词，只见有与其意义相近的词"存在中统一"。"存在统一论"一词至今在伊本·阿拉比的后继者及其门徒的著作中未被发现。人们最初发现该词是在苏非泛神论的反对者伊本·太米叶的论述里。

据伊本·太米叶所述，"存在统一论"的本义是，存在是统一的，所以造物主的必然存在与创造的可能性存在之间并无区别，因为所创造的存在同创造者的存在是同一的。依据这种解释，"存在

统一论"的意义并非是简单的存在的统一，更不是存在物的统一或世界的统一，而是存在的统一性。从苏非思想家的观点来看，存在是不可分的，也是分不开的。用苏非哲学术语表示这种概念就是"个体的统一"或"独立实体的统一"。萨德尔·丁·设拉子(？—1640)的门徒为使自己的超验性哲学有别于东方逍遥派哲学，指出逍遥派主张的是必然性存在的统一性，而不是存在的统一性。伊本·太米叶还把"存在统一论"的信徒称为"统一派"。其后，又出现其他称号，如"存在派"。最初，这些称号只是在苏非泛神派的反对者中间传布，称号寓有贬意，苏非泛神论者常常避讳这种称谓。苏非派在自己人中间自称"独一派"或"穆瓦希敦派"，即"一元论派"。较之"存在统一论"概念在他们中间更为流行的概念则是"存在独一论"，西方学者常将其称为"本体一元论"。实际上，前两称谓较之后者西方称谓更接近其本来意义。

第二节　库纳维和卡沙尼

由于苏非哲学宗师传宗弟子们继续发展了"本体一元论"，因而泛神论影响更为增强，主也更加接近经验世界。伊本·太米叶觉察到这种倾向，认为，在伊本·阿拉比的学说中，"静止的本质"的本体世界有别于现象世界，在现象世界里"静止的本质"表现为具体事物，真主的存在亦即等同于由"静止的本质"构成的具有广延性、时间性的具体事物，尽管真主的本质不同于具体事物的本质。伊本·阿拉比的弟子库纳维(？—1274)克服了上述那种区分纯粹的、绝对的存在同具体的、有限的存在的二元论倾向，代之以"绝对"只能存在于"有限"之中的学说。蒂勒米萨尼(？—1291)把泛神论倾向按着自己的逻辑推理得出另一结论，既不像伊本·阿拉比那样区分真主的本质与具体事物的本质，也不同于库纳维的绝对存在与有限存在，而提出在原则上不可能出现"其他"或"另一事

物”，也不可能有任何真正的“多”，因为具体事物是真主的部分。这便是“绝对统一论”。对该理论伊本·萨宾(？—1272)论述较详，因而常常同他的名字联系在一起。

伊本·阿拉比的关于存在统一的学说，在库纳维的著作中得到了系统化。库纳维主张，存在就是显而易见的、一目了然的现实。唯一的存在系指事物的全体，我们不能再有所区分，并且只能靠直觉去理解它。在伊本·库纳维的学说中，还出现两个术语：“规定”和“非规定”，或称“具体化”和“非具体化”。“具体化”指事物的具体存在状态。“具体化”事物源于“非具体化”的存在。事物是按着不同等级依次的存在发生的。存在内部所具有的这种本体论的层次，苏非哲学家看作是真主的五个存在水平，按着具体化程度的回归或上升序列，它们是现象世界、感性世界、想像世界、灵魂世界、“完人”。除“具体化”和“规定”的存在之外，就是“非具体化”和“非规定”的存在，亦即本质。至于说，每一具体化事物都是唯一存在的自我显现，为什么还存有差异？伊本·阿拉比及其门徒解释说，这是由于每一事物接受“存在”的能力、水平和方式不同。究竟属于主的五种存在样式的何种具体化水平，这取决于它属于何种程度的存在载体。若具体化为“第一理性”或“完人”，则属于无所不在或包罗万象的载体，显现存在的所有的完善。不过，大多数的具体化事物只是存在的某些属性的载体，存在的多数属性并未在其中得到显现。

若用神学术语，存在的具体化就意味着真主的属性；如生命、知识、意志、威力等等。或者说，每一属性都是纯存在的包罗万象具体化的一种，亦即主的众多美名之一。这样，就可分成本体与现象两类，前者是主的“不可见的”显现，后者是主的“可见的”显现。在非具体化的水平上，存在是绝对无限的，在“最神圣辐射(流溢)”的水平上，存在成为各种现象事物中的不可见的潜势，因而是有所限制的。在第三级即最后一级水平上，主的神圣显现就成为所创造世

界中有限的、被规定的具体现象事物。这就是神学中论述的存在具体化的过程。但是，存在自身是不能具体化的。存在超越于任何感知之上。世界上形形色色事物只不过是存在的潜势完满的表现。现象事物彼此以各自特点和特征相异。但是，这些作为个体化的具体现象事物，自身并无自主的存在。或者说，并不是具体化现象事物自身存在，而是存在在存在。它们对存在的关系来说，它们也就是存在自身。依此推论，一切都是存在，别无它物，所有事物都构成一个现实，因为存在是唯一的，是统一的。

存在统一论在其后的发展中又引起许多争论。争论不仅发生在苏非教派与其他教派之间，而且也出现在苏非教派内部。最惹人瞩目的一个争论焦点是关于唯一存在的结构问题。贾拉尔·丁·卡沙尼(？—1329～1335)与鲁昆·丁·西姆纳尼(？—1336)之间的著名论战便是其中之一。

伊本·阿拉比的存在统一论中的基本原则是，真主与绝对存在是同一的。绝对存在又被分为三种：

1. 依据自身而存在并创造其他一切的存在，是绝对的无规定的存在，亦即同一于真主；

2. 并非依据自身而是通过真主的存在而存在，是有规定的存在，亦即物质世界及其所拥有的一切，对绝对的存在来说是相对的存在；

3. 既非存在又非不存在，但它是现象世界及其一切有限事物出现的原因，或称万物之根，它同有限事物并无时间关系。

第三种存在是构成一切可感知事物本质的本质，似主非主，似凡尘又非凡尘，包容一切的原初物质。这第三存在范畴是伊本·阿拉比形而上学的重要方面，它在真主与世界之间起着中介作用，它等同于"完人"或逻格斯。但是，另一方面，第三存在范畴也给真主的学说带来困难，即使人感到有二元论倾向。第一存在与第三存在两者之间关系不够明确。理论上，现象世界应由第一存在产生，而

事实上却源于既存在、又不存在的第三存在。伊本·阿拉比为解决这一难题而藉助于真主显现理念，即真主想在存在的包罗万象中观照自己，从而真主美名的本质就成为具体化存在原型的显现的基础。

据伊本·阿拉比说，真主及其所造的人之间关系，并不与具有神性的存在物中的绝对性相矛盾。其追随者卡沙尼试图更清楚地表述绝对存在与超验实体的同一关系。但是，关于这个"同一"同经验世界的"多"的关系问题，如同无条件存在与有条件存在之间关系问题一样，也未获解决。有别于伊本·阿拉比的是，卡沙尼主张绝对自我显现不是有两个，而是有三个水平：

1. 本质显现，存在与非存在、我与非我的第一次对立；

2. 规定化显现，出现永恒的原型，或单体的潜在客体；由它们构成可能的可见世界；

3. 第三显现，真主在经验世界自我显现，构成了形形色色事物的形式与名。

西姆纳尼也相信，无论是在宇宙还是在人的个性里的唯一的统一存在，都内含自治的倾向。尽管如此，他的理论从头至尾全都以纯然的超验性充满宇宙这一假设为根据。可是，"灵魂教阶"概念又不允许他认为最崇高的绝对既可以据"上"，又可以占"下"。此外，他也不喜欢从心智途径去处理存在的这方面问题。他独辟蹊径，提出自己的自我显现系统，它包括四个水平，分形而上学与人际两个方面。在宇宙方面显现的水平是：本质属性、活动、真主的活动效果；在个人方面显现的水平是：心境感受、理念、光、可见形式。据西姆纳尼说，这四个水平包括了存在的基本结构，此外不存在任何其他模式。

卡沙尼对西姆纳尼设计的四水平模式作了深入研究，并提出激烈批评，指出四个水平之间存在非逻辑关系。卡沙尼以及其他存在统一论的支持者一致指责西姆纳尼背离了伊本·阿拉比的模

式。两派根本的分歧是，伊本·阿拉比、卡沙尼、库纳维等人学说是以“静态”为主，认为最高原则就只是绝对的存在；与此相反，西姆纳尼则以“动态”为主，其学说的出发点是绝对存在不是与本质相同一，而是与真主的活动相同一。西姆纳尼还认为，必然性可以替代分离主、客观或造物主与被造物的中间环节。他恰恰是从这种“动态”角度把在宇宙、形而上学水平上的主的显现同在个体——人的水平上的主的知识在其理论模式里作对比和解说。

第三节　加米和设拉子

苏非思想家们在绝对存在的本体地位这一论题上又同凯拉姆派代表进行论战，从而进一步发展其存在统一论学说。公元15世纪，苏非哲人兼诗人阿卜杜·拉赫曼·加米在其论文《存在论》中谈到了这次论战的性质。加米在其论文中，维护存在统一论学说，驳诉了萨德·丁·塔弗塔扎尼和库杜布·丁·拉齐的攻击。后二者为进行攻击，论证了真主不可能等同于绝对存在。塔弗塔扎尼认为，这种同一是不可能的，理由是，首先，绝对存在是思维的客体，存在于头脑智慧中，其次，与其说它是实体性概念，勿宁把它看做是偶性概念。为反驳这些异议，加米论证说，绝对存在不仅而且必须存在于智慧之外，因而能够与真主同一。加米为证实绝对存在存在于智慧之外所作基本论证，采取的是假设的三段论。这就是，如果存在不存在着，那就一切皆无，因而也就不可能存在，既然其结果现实并非如此，其前提也必然是伪的，因而，存在应当是存在着的。

加米论证的基本论据是藉助“从属法则”。据该法则，某物对其物的从属性，取决于后者存在。或者说，首先，在偶性可能到来之前，就应当存在基质。若与此相反，存在的本质被看作是进入其中的偶性，那么它的本质就很难存在，至少在智慧之外、偶性到来之

前是难以存在的，这样就形成存在的本质可以不依附于自身的本质而存在，这就违反了“从属法则”。加米进一步举出论据，若说本质不存在于智慧之外，可智慧之外却有存在；若说任何本质、任何存在都不能彼此毫无联系地单独存在，那么从基质——偶性整体中并不能发生任何存在。所以，存在应被看做是存在着的基质，其中的本质处于偶性状态存在。加米从上述绝对存在存在于智慧之外的论证中得出结论，绝对存在是必然的存在，所以与真主同一，因为真主就是必然的存在。他确信，存在应依靠自身而存在，而不应是依赖其他。存在若是自主自在的存在着，就是必然的存在，就能与真主同一。由此，它们应当是独一的、不可分的。

在加米的论证中，有两处引起非议：1、存在既然是偶性概念，就不能同样是有属性的靠自身而存在的概念，所以只能是唯名的派生概念。加米答辩说，“存在”有两种意义：“绝对存在”与“偶性概念存在”。前者被称之为存在的现实性，后者被称为偶性概念的存在，仅存在于意识之中。2、依加米理论，凡现实存在的，就是存在。而这种存在应被看作是基质，其中本质以偶性状态存在。这就违背了常理。一般认为，本质存在意味着本质和基质的存在。加米答辩说，如果在存在的概念下指的是偶性概念，那么实际上存在仅只是偶性概念，存在实际上也只是概念，而非事实。如果指存在的现实性，存在基质，本质寓于其中，只有后一种意义的存在才与真主同一。

在伊斯兰哲学著作中，有三种共相观念，即自然的、逻辑的、思维中的。伊斯兰哲学家大都同意逻辑的与思维中的共相存在于头脑之中，可是关于自然的共相是仅存在于头脑之中还是也存在于头脑之外的论题，就产生意见分歧。大致可分为三种意见：1、自然的共相存在于头脑之外，如同无形、无感知的真实性寓于其个体之中；2、自然的共相只存在于头脑之中；3、自然的共相存在于智慧之外，有如无形的实体、原型不存在于自身之中，而存在于原型的个

体的、非物质的海洋里，即样式世界里。东方逍遥派持第一种观点，伊斯兰穆太凯里姆派神学家持第二种观点，而第三种观点则属于辐射——流溢派或某些苏非大师。其中第二种观点特别受到加米的批评，因为加米坚持的观点是绝对存在既存在于头脑之中，亦存在于头脑之外。加米为维护其立场，着手反驳库杜布·丁·拉齐提出更为有力的反对共相存在于头脑之外的论据。在论战中，加米关于共相的观点得到进一步明确，即只有一种共相亦即绝对存在，存在于头脑之外，因为它的存在靠自身而非仰赖于进入其中的其他存在而存在。所以，它的存在是必然的。其他一切共相以及它们的个体都是绝对存在的个体化，并依附于绝对存在。不过，这些绝对存在的个体化，仅仅是被思维的存在。由此看来，加米的观点同神学家的观点相对立。神学家认为，唯有绝对存在存在于头脑之中，而共相的个体化则存在于头脑之外，此外，加米的立场还与哲学家以及辐射——流溢派的立场不同，后者认为共相以及它们的个体化均存在于头脑之外。

存在统一论学说在其后发展过程中，越发同其他中世纪阿拉伯——伊斯兰哲学理论相接近。这种趋势在苏非派中较为普遍。萨德尔·丁·设拉子的"超验哲学"可说是这一趋势的范例，使如下诸家理论同存在统一论得到形式完美的综合：1、伊本·西那的东方逍遥派传统；2、苏赫拉瓦底的照明派传统；3、伊本·阿拉比的神智学。许多伊斯兰思想家、哲学家关于存在统一论的观点都有所发展。一些学者在真主的统一性方面有所发挥，相反，另一些学者强调真主的内在性以及独立的主在多样性明镜中的显现。很早以来，伊斯兰神学家和苏非大师就对"统一"的意义问题产生兴趣，于是该论题也就成为伊斯兰神学论战的热点。他们各自主张主的本质统一、主的美名与属性的统一乃至真主的行为统一，后者还涉及所创造的世界的唯一性。不论东方逍遥派哲学家还是伊斯玛仪派宗师以及还有后来的照明派，都热心探讨上述论题。尤其是当伊斯兰

思想家、哲学家把存在或本质作为其本体论基础之后，有关存在或本质的基本意见分歧更显得突出。一些哲学家开始思索两者的相互关系。其中对形成设拉子的理论具有影响的有如下诸家：

1. 一些伊斯玛仪派形而上学大师们的观点在卡兹·萨伊德·库米的学说中得到充分发挥。据该学说，纯存在是现实的根源；是它赋予了存在或统一，它在一切概念或存在之上，它就是真主的超验存在，它的第一个活动就是“Kun”(有)，于是万物得以显现。所以，统一存在于包罗万象世界的源泉之中；

2. 伊希拉基派哲学家观点，主张强度式水平理论，后被苏赫拉瓦底吸取并应用到光和存在的理论上，主张存在的统一性和水平差异性。他认为，存在是最高现实，属于真主或必然的存在，包括完满与纯真的各种状态、各种次第和水平，以及一切现存的或因强度不同而产生彼此差异的存在。依据这种理论，存在的统一性寓于多样性中，多样性源于纯存在，犹如阳光一样，统一于光源，同时又自光源辐射四方；

3. 以伊本·阿拉比为代表的激进派，他们以更深刻的形而上学语言表述存在统一的内容，并以直觉感受独一为其理论基础，他们认为，只有一种存在，即真主的存在，至于具体事物，无非是独一存在的显现。

设拉子完全同意第一种观点的概念蕴含关系，同时调和第二和第三种观点。他确信，最高水平的存在是绝对的、无条件的，甚而是自由的。对它来说，用“纯真”或“绝对”等词来规定，也只是取其象征意义，人的意识藉以从中领悟。

设拉子为调合有关存在统一的各派观点，使用了晚期伊斯兰逍遥派哲学家、特别是纳斯尔·丁·图斯所使用的哲学概念，如后者所倡导的不同样式的本质：“无条件本质”、“否定条件本质”、“有条件本质”。当这种方法在以后的探讨存在中被广泛用以表述存在的各自方面时，又增加了“无任何条件本质”和“绝对无条件本质”

两概念。

设拉子悉心钻研了存在统一论的基本原则。这些原则可大致归纳为两点：1、某种统一意味着它在这种意义上是不可能被分开的，即它是统一的；2、多样性的存在无可辩驳，无法否认。设拉子从逻辑上对存在的统一与多样性提出四种可能：1、存在的统一与现存的统一；2、存在的多样性与现存的多样性；3、存在的统一与现存的多样性；4、存在的多样性与现存的统一。实际上，设拉子选择了被认为是可以接受的第三种可能。设拉子用存在的统一性和水平差异来解释第三种可能，即统一性表现为多样性，多样性寓于统一性之中。

设拉子综合有关存在统一论的各种观点，提出自己的存在统一的三种模式：

1.“纯真的、无条件的存在”，亦即处于绝对的、无条件状态的真主自在，先验于任何规定性；

2.“某种有条件的存在”，相对于宇宙万有，上自天使下至地上，一切按其本性为等级制度所限制，存在在所有这些等级水平上，为各种规定性、确定性所限定，后两者并给存在通过不同的存在环节下降时以条件限制。设拉子为描述用等级制度方法构成的想像中的各种等级与其源头纯真的存在的关系，广泛地采用了存在的统一与等级的理论；

3.“否定的有条件的存在”，一方面，它相对于苏非哲学术语“独一性”，另一方面，相当于“仁慈的气息”或“至圣的辐射”，藉此真主的美名与属性进入“统一”与“多样”的领域。后者已进入有条件存在领域，实际上则处于宇宙万象的巅峰。

“存在统一论”是苏非派世界观的核心，苏非哲学的其他概念不过是这一理论的进一步发挥和具体化。

第十九章　苏非哲学概念

阿拉伯哲学系统一般说来可大致分为世俗哲学和宗教哲学。所谓宗教哲学亦即伊斯兰哲学。在中世纪的伊斯兰世界，宗教哲学所占比重远远超过世俗哲学，因当时国家体制为“政教合一”，伊斯兰意识形态占据统治地位。随着时代的变迁，伊斯兰教内部产生了派别，伊斯兰意识形态亦因而由一统转向多元化。苏非派就是其中令人瞩目的一派，在阿巴斯王朝及其以后年代甚为得势，在下层社会和劳动者中间颇有影响。苏非派是一神秘主义派别，同传统的布道方式不同，擅以喜闻乐见的文艺形式传道，从而产生了苏非文学、苏非绘画、苏非音乐、苏非舞蹈、苏非书法，……总之，构成了系统完整的苏非文化。苏非文化的历史功绩是促进或发展了中世纪阿拉伯——波斯文化，这一点是首倡者所始料未及的。但是，若想研究这一历史遗产，探讨个中哲理或蕴含的寓意，须首先了解其理论框架，而理论框架又是由基本概念构筑的。为此，对苏非哲学的主要概念作以下论述。

第一节　真主显现

关于真主显现，或唯一的绝对的存在以本质的具体形式自我显现的学说，被认为是构成伊本·阿拉比世界观的真正基础。他的一切关于世界本体结构的思维都是以此为核心。所以，大体说来，真主显现理论就是他的哲学特征。

真主显现是一过程。在此过程中，对自我无所认知的“绝对”越

发采取较为具体的形式出现。绝对的自我显现不可能通过其他途径，只能是通过有限的、规定的形式。所以它是绝对的“自我规定”、“自我具体化”。

真主显现，更准确地说，有两种：一是动态的，一是静态的。动态的真主显现同辐射论有联系。在伊本·阿拉比的学说中，辐射是一种双相模式：至圣辐射和神圣辐射，或被称作“主的本质显现”和“主的感性显现”。第一种辐射代表着绝对自我显现的决定性阶段。自我意识就产生在这一阶段的绝对显现。此外，还有现存物的一切可能形式，不过这些可能形式，还处于潜在状态，蕴藏于绝对意识之中。或者说，此刻绝对自身已成为可被认知的，只是潜在地体现在现有的无限多样性之中，实际上还未显现为多样化，还保持其原初的统一。这种统一与现实的统一有所区别：现实的统一表现为多样性，被称为“单一”。原初统一则是潜在多样性，被称为“独一”。第一种绝对显现还伴随着“永恒的原型”出现。永恒的原型是真主美名的自我显现形式，亦即蕴藏在绝对中的潜在本体。这些原型都是“接受者”，等待着具体的显现。

第二种辐射意味着绝对显现在现象世界无数形形色色形式之中，在这一本体辐射过程中，潜在变为现实。事物的本质，或者世界上每一存在事物所具有的现实形式，都已被永恒严格地所规定，因而只能是其唯一的结果。绝对使每一“接受者”成为第二种辐射，即主的感性显现的场所。除这两种辐射之外，还有一种“持续辐射”，它保持现象世界具体事物的存在，并在其不断创造中显现自己，它被称之为“新创造”。

绝对的静态显现被描述为“等级”或称为“水平”显现。苏非哲学传统上将其分为五个本体论意义上的存在水平。“五级水平”说在伊本·阿拉比的学说中还未独立成章。但自伊本·阿拉比的追随者库纳维开始，这一理论作为主要论证已被用来解释现实存在的不同样式。

《古兰经》划分了两类基本的存在水平，“可见的”与“不可见的”。这种对一切存在的基本的“两分”法恰好等同于“真主”与“世界”的两分法。这说明，世界有别于真主。但除此之外，还有第三种存在，它既不是完全“可见的”，也不是完全“不可见的”，而是介乎两者之间。这就是人。伊本·阿拉比及其追随者宣称，人是真主的特殊创造物，是真主按其自身的样式创造的。其后，库纳维明确声称，存在不是有两种，而是有三种基本的本体水平：真主、世界、人。

“不可见的”、“可见的”和人这三种本体水平是存在的三个基本的具体化。其中第一种“不可见的”本体还可分为两种模式：“非被创造的”和“被创造的”。“非被创造的不可见的”系指真主以及主对一切事物的知识。这一本体水平常被称之为“第一具体化”水平，在此水平上，真主知晓未具体化的存在所拥有的一切无限的可能的具体化。在这非创造的不变的世界中，主对客体的知识被称之为“静止的本质”。至于“被创造的不可见的”，系指介于真主与“可见的”两者之间的中间环节。而所谓的“灵魂世界”，其中的灵魂可看作是“理性”或“天使”的同义语。依此类推，“可见的”本体亦可分为两种模式：1、在一切方面均是可见的；2、尽管它属于“可见的”之类，但相对而言却是不可见的，这分别是物理的或感性的世界和想象的、样式的世界。

这样，库纳维就提出五种本体水平：1、“知识的”或“不可见的”本体水平，它包括主的美名和属性，相当于“静止的本质”；2、可感知的或显现的本体水平；在以上两大本体水平之间还存在着中间的本体水平，这就是神性化的、不可见的水平，或称灵魂世界；另一中间环节水平为样式世界，即可见的世界，还有一相对例外的则是“完人”世界。

这五个等级水平代表着上升与下降的顺序。其中四个本体水平各自相当于“形而上的”、“灵魂的”、“想像的”和“感性的”世界。第一本体水平的“形而上的”世界属于“非被创造的”，其余三个本

体水平则属于“被创造的”。至于“完人”本体水平，它包容上述所有四个存在水平。

库纳维进而从宗教象征意义乃至更多地从哲学角度进行探索，将从存在的本性中得出的本体水平同东方逍遥派哲学家对存在所作必然的、可能的与不可能的划分作了比较，认为，必然的存在等同于第一本体水平，即“形而上的”本体水平，其余等同于可能的事物。可能的事物分为三等：1、全部为必然的存在的属性所规定的事物，这就是灵魂；2、全部为可能的存在的属性所规定的事物，这就是感性世界的现实事物；3、其属性为必然的和可能的存在的属性所均衡的事物，这就是“样式”世界。“完人”则在所有事物的形式中显现自己，拥有全部本体水平事物的属性，从纯然的必然性到纯然的可能性，将这所有一切统一为一个整体。

库纳维的追随者法尔加尼（？—约 1300）因袭宗师的模式，但不把纯然存在、本质看作是一般的本体水平，而将其置于所有具体化与规定性之上，从而提出六级包罗万象的具体化的水平。他把未具体化的看作是真主显现的第一级水平，其余五级水平仍依库纳维的模式。

坚迪（？—约 1300）还提出了另一模式，其中把“想像世界”看作两个水平，而不把“完人”看作一单独水平。坚迪的真主显现的模式是：1、内涵世界，即“静止的本质”；2、灵魂世界；3、样式世界，在此世界里，真主显现为有形，无形的本质都被拟人化，真主的美名与属性都采取了形式，内涵与灵魂显现为形象、样式和特征；4、灵魂与内涵世界；5、形体世界。

卡沙尼也有他的真主显现的五级模式：1、真主本质水平；2、真主的美名与属性水平；3、真主行为水平；4、想像与样式水平；5、感性世界水平。从以上所述，不难看出，卡沙尼将一般不列入水平的无规定性和未被具体化的状态归入第一本体水平。库纳维的“知识水平”和法尔加尼的“第二具体化水平”相当于卡沙尼的第二水平。

卡沙尼的第三水平相当于灵魂世界。其余第四、第五水平都相当于本模式的第四、第五水平。在本模式中，缺少“完人”水平。

凯萨里(？—1350)的真主显现模式有两种，一是五级模式，一是六级模式。他的五级模式大体上相当于库纳维的模式，他的六级模式中缺少“完人”水平，并把库纳维的第一水平分为三级：“不包括统一的”、“包括统一的”和“静止的本质”。

值得注意的是，在伊本·阿拉比的后继追随者中间，关于真主显现水平问题意见就已经不统一。近代以来，对上述各种模式又作了修正，一般模式为：一切现实被分为“非创造的”和“被创造的”；“被创造的”又分为三个基本水平(灵魂的、形体的、以及介于前两者之间的中间水平)，第五种是容纳上述所有水平的现实。

伊本·阿拉比及其后继者关于真主显现、真主辐射、真主活动的学说以及由此所衍生的种种显现模式，常被用来同新柏拉图派的流溢论相比较。许多伊斯兰学者指出，尽管两者之间存在许多相似之处，却仍然存在着差异。最主要的差异在于，苏非哲学中真主显现的不是任何其它，而是同一本质的不同形式、不同模式的显现；与此相反，新柏拉图派哲学的流溢说则构成了存在之链，每一环节都流自其前一环节，这样就构成了一条因果链，它的各个环节虽来源于同一源头，彼此却并不同一，更不能视为同一本质的不同表现。还有学者提出，新柏拉图派哲学在严格意义上说，并不属泛神论体系。此外，伊本·阿拉比同东方逍遥派哲学家观点之间的差异还在于，苏非哲学的奠基者并不效法东方逍遥派“一只能生一”的命题。

第二节 “静止的本质”

“静止的本质”作为哲学术语最早见于伊本·阿拉比的著作。他在阐述“静止的本质”概念当中发展了“非有”概念。“非有”是穆

尔太齐赖派凯拉姆学者所研究、制定的一个概念。穆尔太齐赖派学者在亚里士多德哲学概念“本质”与“存在”、“非有”与“有”的影响下，建构了完整的关于“非有”的理论。该理论对“静止的本质”概念的形成有4点影响：1、“非有”虽不被感知，不占有时间——空间，却存在着，存在于心智的海洋；2、“非有”是本质，是现实，存在于外部世界；3、“非有”是无数的、永恒的、无始的、无终的；4、“非有”有内在性，如本质与偶性。

伊本·阿拉比哲学中的“静止的本质”的主要特征有以下几个方面：

1.“静止的本质”是本质的过渡状态，从本体论角度来说，“静止的本质”处于绝对性中的绝对和感性世界之间的中间状态。它具有双重性：主动与被动。被动是因其上还有某物，主动是因其下有某物。其被动性用术语表示即为“容纳”，伊本·阿拉比常用它来描述本质。“静止的本质”作为“容纳者”不是其它，只能是真主本质的潜在。“静止的本质”的本性被动地为这一本质的内在结构所规定。“静止的本质”还被视为具有自规定性，对世界的可能物赋予规定性力量。每一自规定性等同于可能物的一种现实。所有可能物都在现象世界中变为现实，每一可能物都与自身的“静止的本质”的要求相符合。所以，“静止的本质”一方面在本质上为绝对所规定，其特有的存在形式亦仰赖于绝对；另一方面，它积极地规定形式，以便绝对藉以将自己规定在现象世界之中。

“静止的本质”的过渡本性显现得愈来愈明显时，就形成“非有”状态。“非有”状态的意义是既非“有”，亦非“非有”。非“有”，系指它不属占有时间、空间的现象存在；亦非“非有”系指它永恒地存在于“真主的意识”之中，处于黑暗状态，还未被现象存在之光所照明。

“静止的本质”的过渡本性还表现在它的存在既是瞬间的，也是永恒的；永恒是因它作为真主意识和知识的内容，永远同绝对结

合在一起；瞬间是因它显现在现象世界，发生在时间系列之内。

2. 从经院哲学角度看来，“静止的本质”同世界的关系就是本体的共相对个体的关系。所以真主如何藉助这些“静止的本质”在外在世界显现的问题亦即共相如何个体化的问题。在这方面，伊本·阿拉比的哲学理论同柏拉图哲学颇为相似，“静止的本质”使人想起柏拉图的“理念”。

共相还不被认为是对“静止的本质”的唯一阐释。实际上，“静止的本质”之所以令人想起柏拉图的“理念”，在于后者被认为是心智的本质，寓于种种知识或心智海洋之中，是现象世界具体存在物的源头或雏形。不过，“静止的本质”同柏拉图的理念之间还是有所区别。“静止的本质”并非包罗万象，只是部分的个体形式，其中每一形式只同感性世界有限事物相对应。在这方面，“静止的本质”的世界更酷似柏拉图的心智世界或“第一理性”。此外，也有学者主张，伊本·阿拉比的“永恒世界”既包含普遍本质，也包含个体本质。

3. 必然性与可能性。在伊本·阿拉比及其追随者的理论中，一切存在的存在模态依据本质对存在的要求不同被分为两类：一是本质自身需求存在；二是本质自身不需求存在。第一类是必然的，或必然的存在。第二类自身又可分为两个范畴：1、“不可能的”，其本性不要求存在；2、“可能的”，其本性既不需求存在，也不需求不存在。“现象世界”中的一切存在，所有具体的统一的存在，既然自身未包含自身存在的根据，因而是可能的，而且还是偶然性的可能，因为它们的可能得依赖其它，依赖于实质性的存在，即绝对。这种实质性存在不过是“静止的本质”，而“静止的本质”自身属于心智的，不具有个体的存在。不过，这种“静止的本质”的可能性都有自己特殊的本性，它与“静止的本质”的其他特征，同“静止的本质”的绝对威力相联系。

4.“静止的本质”的绝对威力。本质是永恒的，绝对不变的。用

神学家语言表示，这是真主的意志赋予的不变性，若用伊本·阿拉比的术语来说，它不是其它，而是绝对自身的内在规定性。“静止的本质”的可能性不应被理解为可能性的事物可任意改变成为这种或那种事物。

真主用以赋予事物的存在，是统一的、不可分的。众多个体的“接受者”则各自接受与其自身特性相契合的存在方式，在各自不同形式中实现存在。真主赐予的只是存在，而人们将存在个体化、具体化，并赋予其与自身“静止的本质”相应的特殊色彩。由此产生了一系列为传统的伊斯兰伦理学所不能容忍的立论。如，据伊本·阿拉比，所有人都是虔诚的，因为他们是永恒地为自己的“静止的本质”所规定的。在世界上，无论好人或者恶人，也无论信仰宗教的或不信仰宗教的，任何人都不违反真主的意志。若进一步推论，这种决定论观点将导致所有宗教、信仰一律平等。由“静止的本质”的本质所产生的决定论，不会给奇迹留下任何空间。当然，伊本·阿拉比承认圣徒、使者被赋予超自然力量，能创造出奇迹。

5.“预先规定”或“前定”。伊本·阿拉比在研究“静止的本质”理论的同时，又涉及到伊斯兰宗教哲学的另一重要论题，即关于真主的“预先规定”或“前定”的性质及其与其他概念之间的关系问题。伊本·阿拉比解释“预先规定”是真主依据自己对该物的“静止的本质”的本性的永恒知识所做的关于该物的决定；而“前定”则是依据上述永恒的决定对现象世界的物出现时间的确定。在这里给人留下的印象似乎是，伊本·阿拉比依附伊斯兰传统上关于“预先规定”与“前定”两者关系解释的思想模式，即“预先规定”先于“前定”。实际上，伊本·阿拉比从本体论观点，恰好视两者为对立相反的。因为，据伊本·阿拉比的理论，有关物的“预先规定”是真主从自己的知识作出的相应规定，而这知识在每一细节上都关注其客体的实质性结构，即该物的“静止的本质”。所以，物出现时间的确定，或者说，物的所有的可能的现象的具体化，都是“静止的本质”

的一部分，在这种意义上说，“前定”为“静止的本质”所规定，换句话说，“前定”也就是“静止的本质”。

不过，仔细说来，两者之间仍有细微区别。“静止的本质”是包罗万象的，且超验于时间。当共相准备过渡到现象物或拥有具体化形式的物的个体化状态时，它首先就得与规定具体化的瞬息时间有联系，在此种状态的“静止的本质”被称为“前定”。换句话说，“前定”就是在具体样式中实现自己的一切准备完成状态的“静止的本质”。与此同时，因为真主知晓“静止的本质”的一切情势，自然也知晓处于为现象的显现所做一切准备完成状态的“静止的本质”。基于这种知识，真主决定“静止的本质”何时作为个体物实现。这一决定即是“预先规定”。所以，“前定”一方面为“预先规定”所预见，另一方面，又发生在“预先规定”之先，并且规定“预先规定”。

6. 真主与世界之间的相互“强迫”。“强迫”是伊本·阿拉比用以思维、解释真主与世界关系的一个重要苏非哲学概念。他把“强迫”分为两种类型。第一种类型，属“意志的强迫”。这种“强迫”属于自然现象，在现象世界随处可见，如高级“强迫”低级，人“强迫”动物。这种“下行”的“强迫”代表着绝对，真主对世界的关系。

与上述情形相反，第二种“强迫”或称“上行”的“强迫”，是低级“强迫”高级使其屈服于己，如黎民百姓迫使国王保护他们的生命财产。伊本·阿拉比指出，绝对在其所创造物中显现自己，同时赋予被创造物与其本质要求相符合的一切属性。换句话说，“静止的本质”或称存在的永恒潜在应当屈从于必然的、不变的法则，而这些法则却又是“静止的本质”在个体物中实现自己时所确立的。

7. 真主的恩赐。真主恩赐理论在伊本·阿拉比哲学中占有重要地位。真主恩赐若从另一角度来看，实际上也就是绝对的显现。真主恩赐被伊本·阿拉比分为两类：(1)、本质恩赐；(2)、通过主的美名的恩赐。第一种真主恩赐是指绝对赋予存在物以实质，这样，真主恩赐即是存在物。第二种真主恩赐系指现存一切存在物属性

中的绝对的属性或绝对的美名。伊本·阿拉比恰恰是从真主恩赐理论研究"静止的本质"的本性问题，并又一次地强调"静止的本质"的决定性作用。恩赐是对"请求"的回报，而"请求"只有在寓于个体物中"静止的本质"的永恒的本性或本质所允许的条件下才能得以实现。所以，伊本·阿拉比的理论可说是严格地决定论。

第三节 "新创造"

在伊本·阿拉比及其后继者的学说中，并不存在关于创造的任何范式，实际上也不存在"无中生有"理论，不过只是形式上承认"无中生有"创造说，苏非哲学家把"非有"视为"可能"。即是说，"非有"存在于心智海洋，并具有过渡到现象存在的积极本能。若用这种观点理解，创造就是物从一种本体状态即可能性过渡到另一种本体状态即现实性。苏非哲学家进而认为，"创造"不是一时的行为，而被看做是"新创造"，是绝对为越过感性世界无数物的形式的不间断的显现过程。

现代研究学者一致认为，苏非哲学概念"新创造"是艾什尔里派关于偶性不间断的更新理论的进一步发展。艾什尔里派的动态观点在伊本·阿拉比及其后继者原子论和本质论中被广泛运用。一切物，不仅只是"偶性"，同时亦被视为"本质"，一切物之所以被看作是"偶性"，是因为它们在每时每刻、每一时间单位都在发生着、消失着；而所有这些变化的基质都是唯一的"本质"，与绝对存在同一。

在"形成"的长流中，伊本·阿拉比看出有两种互补倾向。一方面，"新创造"意味着真主不断地在可能物的无限多样性中显现自己，这种绝对本体下降趋势直至最低水平，始自"静止的本质"，终至"可能的"。但是，就在这同一时间里，这不间断的下降过程若从"可能的"的角度看，又转向为本体上升的不间断过程。从这种意义

上说，每一物不断地向绝对上升，同时亦是从绝对下降。“下降”与“上升”涉及的是同一物。唯一的多样化，多样化的唯一。这一对立原则的重合是苏非宇宙观的重要原则之一。

伊本·阿拉比为了建构同一性，即不间断形成的海洋中的同一性，提出具体化物中间存在的双重联系——“水平联系”与“垂直联系”。物之间的“水平联系”系指其实质性相似。伊本·阿拉比强调“新创造”的“水平联系”，即在现象海洋中物的具体存在是唯一本质的无数的不同形式、不同模态，它们终将走向统一。同样，它们也存在“垂直联系”，时间联系着所有处于永恒更新的创造物，即时间性联系，物尽管在不断更新或被创造，却始终保持并且任何时候也不会丧失其原生的统一或同一性，因为所有新的发生或新的状态都永恒地为其特有的“静止的本质”所“前定”。

宇宙的动态图景与苏非思想家对时间概念的理解有关。他们认为，所有存在物都在“现在”被重新创造。这里“现在”并不是单纯的物理时间，也不意味着过去的终结和未来的开始，而是永恒的瞬间，它包括所有的过去和未来。

伊本·阿拉比创制的“新创造”理论后来被卡沙尼在“静止的本质”理论中广泛运用。“新创造”理论在设拉子的“超越实体运动”理论框架中达到其逻辑上的完满，而“超越实体运动”理论也被认为是对伊斯兰哲学的真正贡献。“超越实体运动”理论还含有进化论观点。“形成”、“变化”在设拉子理论中具有进化意义，其中存在永远上升至更为美好、更加完善状态，而从不下降至低级的、不完善状态。

设拉子还发展了东方逍遥派关于五个存在王国的理论，其中四个王国为矿物、植物、动物、人类王国，并用存在的变化解说这种分类。他确信，上述王国并非是封闭的，彼此孤立的领域，而是唯一存在的不同的相。它们从不完善上升至完善、从低级上升至高级。设拉子及其前辈“精诚兄弟会”、密斯凯维把存在王国作为一个具

有各种中介环节王国的上升系列存在。设拉子对发展进化理论的重要贡献是他提出了有关论证，其中主要有四点：

第一论证，基于“超越实体运动”理论。物质实体运动及其经常变化都是在上升状态下进行的，其结果导致类的旧形式消失，代之以新的、更为完善的形式出现。

第二论证，第二论证源于存在统一以及存在的强度理论。据此理论，存在是统一的，存在物是存在的自我显现，不同王国应是由此及彼的产生。设拉子理论中的存在的统一不仅仅意味着造物主和创造是统一的，而且被创造物之间彼此也是统一的。存在的王国形式即便彼此有所区别，但这不过是存在强度的差异所致。

第三论证，有利于进化论学说的第三论证来自于对自然界的观察。在自然界，矿物养料变为植物的组织，植物养料变为动物的组织；依此类推。

第四论证，基于对生物的个体发育与系统发育的类比。当人的灵魂处于娘胎中的胚胎状态时，是处于植物灵魂水平上，因为此时的胚胎既无感知，又无意志活动，实际上它是植物，而动物灵魂此时还仅仅是可能性。婴儿一旦降生，他的灵魂就上升至动物灵魂水平，此时的婴儿实际上就是动物，人的灵魂只是可能性；一旦灵魂具有理性，才成为人类所特有的。

设拉子用他的“超越实体运动”理论使内在性运动有了唯物的、自然的性质，运动在他的理论中成为自我运动。

第四节 “第三存在”

伊本·阿拉比在其论文《创造的圆环》中将一切存在分为三类：1、自存、自在，亦即绝对存在，如真主；2、存在于真主之中，或称有限的存在，如现象世界；3、“第三存在”，它是既非存在，亦非非存在。伊本·阿拉比从三个方面描述了“第三存在”的特征：1、它是范

畴的内涵，包罗万象，容纳一切；2、原初物质；3、真主的美名。

“第三存在”的最重要方面是它包括了所有心智的包罗万象的范畴。伊本·阿拉比从认识论角度探讨了范畴与具体存在物之间关系。伊本·阿拉比认为，人的认识最初遵循归纳方式，其后则采用演绎方式。范畴的存在并为人所认识是以个别的具体的存在物为依据、为条件的。相反，人若不以范畴亦无法分辨具体事物。

从范畴的抽象性和其包罗万象的特征方面来说，伊本·阿拉比继承了伊本·西那的理论，认为范畴作为永恒的知识存在于真主的智慧之中。当然，范畴也出现在个人智慧之中，但要以个人认知和掌握具体存在事物为前提。

“第三存在”的第二特征是它被视为质料或原初物质，或被称为宇宙之根，万物的质料。原初物质作为真主用以创造宇宙、创造心智、创造尘世物质的前世界物质，是知识和真主自我意识的未分化客体。这也是原初物质的永恒存在的形式。原初物质与范畴的实质仅只有逻辑上的区分，实际上则是同一事物的两个方面。

“第三存在”的第三特征系指真主的美名及其属性，首先是知识的属性。在关于真主属性问题上，伊本·阿拉比进一步发展了“世界是所有可能世界中最好的世界”的理论。他确信，心智世界的一切可能性在现象世界里得到了完全的实现，因而现象世界是可能世界中最好的世界。为论证他的这一理论，伊本·阿拉比引用了真主的属性。他说，如其不然，若真主还能创造出比我们这个世界更为美好的世界，这岂不违反真主的慷慨的、全能的本性。

现象世界的一切多样性在“第三存在”中处于无差异的潜在状态，“第三存在”自身既不是存在的，亦不是非存在的。它从对真主主要方面来说，代表着永恒的主的知识；从对人的关系方面来说，系指人的暂时的知识，源于“第三存在”的多样性在现象世界中逐步地得到完全的实现。在现实化了的多样性中，“第三存在”将以两种方式出现：1、物的定义及其实质的、偶性的属性；2、前世界的原

初物质或原子之根，亦即用以创造现象世界的质料。

伊本·阿拉比通过“第三存在”把真主的超验性和内在性、心智的一元性同现象世界的多样性结合起来。正是由于“第三存在”同时既为真主的知识，又为知识的客体，所以绝对存在才成为有自我意识的真主。恰如东方逍遥派在论述主的知识时所倡导的，知者、知识、知识的客体三者完全是同一的论断。它们是同一事物的三个方面。其结果，“第三存在”恰恰不是别的，而是主的自我意识，如同诺斯替教中的“第二神”。“第三存在”是绝对存在的第一流溢，现象世界是其第二流溢。现象世界中一切形形色色的多样性不过是“第三存在”的充分现实化。或者说，现象世界拥有的一切具体存在，都是真主存在于具体的、特定的、有限的方面的表现。伊本·阿拉比就这样达到了其理论宗旨：作为绝对统一的主的超验性，亦即主的内在性，后者在现象世界具体事物的多样性中显现。

第五节 “完人”

“完人”一词论其根源则同苏非派一样古老，但作为哲学概念被引进苏非哲学与伊斯兰哲学则始自苏非宗师伊本·阿拉比。此外与“完人”内涵同义的概念在苏非哲学经典著作中不下 40 余个。这些同义概念从各自方面揭示、阐述“完人”的内涵。从所有这些论述中，可以概括出“完人”的三个方面的意义，不仅有道德伦理的，还有本体论与认识论方面的意义。现代西方伊斯兰哲学专家把“完人”理论视为一种关于逻各斯的学说，并把它的意义归结为：1、形而上学或宇宙学；2、天启——先知；3、道德伦理等方面。

“完人”作为逻格斯的第一方面意义是范畴的内涵。对于创世的模式来说，“完人”是真主自我显现或绝对存在自我实现进程中的第一相。若从纯形而上学范畴来说，“完人”就是“第一理性”。可见，伊本·阿拉比的“完人”理论同新柏拉图派理论传统相近。不过

完美在“第一理性”中还处于潜在状态，至“完人”则已发展成为现实。范畴的内涵在宇宙中显示出它的绝对完美，因而，宇宙也应是完美的。只是宇宙显现的是分析中的完美，“完人”则是完美的综合。

在宇宙中，人作为种的存在，她的完美远远超过宇宙中的任何存在，人被看作是真主的自我显现。从这一角度来说，人自身也就是“完人”，是一缩小的完美的宇宙，是全世界一切存在的真正灵魂和宇宙精华的综合。换句话说，人就是微型宇宙。宇宙中万物，除人以外，各自仅反映绝对存在的个别方面。当它们聚集在一起形成宇宙时才成为一具有绝对自我意识的整体。在这种意义上宇宙是“一”，但还不是真正的“独一”，即如伊本·阿拉比用形而上学语言所说的“晶莹的绝对之镜”。至此，宇宙还未成为有意识的。相反，人则不但是存在世界中从真主流溢出所有形式的综合，并且还意识到所有这一切。

逻格斯的天启——先知方面的意义是穆罕默德理念。它是所有天启和灵感的源泉，通过它才能把主谕传给众先知和众圣徒。众先知中包括摩西、亚伯拉罕、耶稣等。伊本·阿拉比的名著《智慧珍宝》，围绕着“完人”主题并通过对众先知的描述藉以表现真主的属性。全书27章，每章叙述一位先知及其所传布的教义学说，而每一教义学说实际上反映的是真主的某个属性。每位先知代表真主智慧的某个侧面，犹如镶嵌在戒指上的多面钻石，它的各个侧面反映的全是宝石的光辉。对伊本·阿拉比来说，固然任何事物都是主的声音，不过所不同的是，先知和圣徒是宇宙逻格斯即穆罕默德理念的完美表现。

逻格斯在道德伦理方面的意义是作理想的灵魂完美的“完人”。理论上，每人都被看做是一潜在的“完人”，实际上，只有先知或圣徒才是理想的灵魂完美的“完人”。因为他们过着崇高的精神生活，并引导俗人走上通往绝对——真之路。

第二十章　苏非哲理与寓言

文学是现实生活的反映，宗教是“颠倒了的世界观”①，正是在这同一滥觞即现实生活的基础上宗教与文学结下了不解之缘，因而诞生了宗教文学。世界三大宗教：基督教、佛教、伊斯兰教，皆各自有其宗教文学。《圣经》本身就是一部公认的世界文学名著，它对欧美文学的影响至今犹在。至于佛经里的故事、寓言、比喻，更是数不胜数。一部《本生经》就是一部包罗万象的“故事海”。本土佛教文学且不论，仅就佛教传入东土，我国僧人与文人创作的佛教文学而言，亦是绚丽多彩，蔚为大观。同样，《古兰经》也是一部文学杰作。伊斯兰宗教文学源远流长，历史悠久。在中世纪伊斯兰世界，宗教文学之盛不亚于世俗文学。其中主流是苏非文学，样式以诗歌为主。西自奥斯曼突厥帝国，中经伊朗高原、中亚河中地区、阿富汗、新疆，直至印度，在历时近千年的中世纪伊斯兰文学帝国里，苏非文学的影响无处不在。同样可以说，苏非宗教哲理在相当程度上是通过文学形式表述出来的，它与佛教禅宗的“语录”、“传灯”性质相似。

鲁米亦可说是伊斯兰宗教文学的集大成者。他的宗教寓言诗《玛斯纳维》搜集了迄当时为止流传在中亚地区的大大小小各种寓言和民间故事。这些寓言故事有的来自印度，有的来自阿拉伯、突厥、中国等地区。它是一部旨在宣扬苏非宗教哲理的寓言集，但由于作家忠实于生活，有些寓言故事内容也揭露了统治者昏庸无道、

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。

人民生活于水深火热之中的残酷事实，笔下不时流露出同情人民疾苦的感情。苏非派乃一神秘主义派别，修道三昧在“心领神会”、“沉思默悟”、“静观内省”，不在经典文字、繁文缛礼。因而，含有宗教哲理的比喻寄托的寓言就成为理想的传道形式。

据伊朗学者帕迪·乌尔·扎曼·弗洛扎安弗尔研究，《玛斯纳维》共有大大小小的寓言、故事、箴言、警语 264 则。这中间，许多故事、寓言的内容虽不同，然而道理则一。现从中选有代表意义的寓言故事数则，以窥其宗教哲理一斑。

第一节 “主赐予你生命亦可剥夺你生命。”

《一个国王热恋少女的故事》：

古代有一沙赫，被奉为世俗与宗教两界之主。一日，沙赫携随从乘马来至郊外狩猎，踏遍深山野谷。忽然间，在路边遇一美貌少女，顿时引起爱慕之情。沙赫本为狩猎而来，不料自己反被情网所缚。他不惜用大量金钱将那女子买回宫中。姑娘自进宫以来，愁思难遣，忧郁成疾。沙赫到清真寺祈祷，求真主怜悯。不久，沙赫访得一位名医，给姑娘诊病。医生且问且诊，终于探明姑娘的病因。原来姑娘患的是相思病。她在家乡撒马尔罕，与一青年金匠自小情投意合。医生将病情启奏国王，并建议把那金匠接至宫中，与姑娘结婚，否则姑娘的病无法治愈。沙赫无奈只得应允。姑娘自与情人结为良缘，心满意足，身体日益康复，不久便出落得如花似月一般。国王见了真是有苦难言。但医生早已揣知国王心意，表示自有良策。不久，金匠日渐虚弱，变得骨瘦如柴，形同骷髅。而此时，充满青春活力的少妇对金匠的热爱已日趋淡薄，且不时把目光投向沙赫。结果金匠命归黄泉，老国王宿愿竟遂。

一个年青力壮的小伙子怎么竟会无病夭折？原来是医生暗中作了手脚，投下了慢性毒药。可叹小金匠至死还蒙在鼓里。鲁米不

但不谴责医生，反倒替他辩护：

医生并非是为国王而致人死命，他只是闻主谕才着手完成使命。

——(1—223)①

实际上，鲁米的本意不在进行道德伦理的说教，而是通过寓言故事这一"引子"宣传苏非宗教哲理。

他认为，真主开天辟地创造世界万物和人类，因而宇宙万物的生成与毁灭，人的生死皆操在真主之手。因而他说：

主赐予你生命亦可剥夺你生命，此系天道千载悠悠，
奉主之命杀人者乃是主的助手，他的手就是主的手。

——(1—226)

懂得这般道理，信道者就更加对真主虔信、热爱，在生活和修道中无论遇到何种艰难困苦和难以忍受之事，不但没有任何抱怨，反而乐而为之。鲁米比喻说：

唯有在情人亲手将我杀死之日，
才是我举起欢乐之杯痛饮之时。

——(1—229)

爱、信、从是基督教的三主德。伊斯兰苏非派虽未明确提出，但也同样强调这三种德性，其中尤以爱真主为最重要，居德之首。但这种爱，在伊斯兰宗教文学里普遍以青年男女情爱的方式表达。诗中的情人(女，被爱者)被喻为真主，恋人(男，追求者)则譬为信道者、教徒。这样，这句以被情人杀死或死在情人怀里为至高无上快乐或幸福的诗句，无论是从世俗或者是从宗教的眼光来看，都是可以被人们接受或领会的了。这种如醉如痴的爱、这种矢志不渝的爱、这种殉情式的爱被宗教家奉为理想，视为典范，因它不是人人都可以轻易攀登到的高度。为此，鲁米号召教徒经得起灾难的磨炼

① 鲁米《玛斯纳维》(波斯文)阿密尔·格比尔出版社，德黑兰，1977年。前面数字代表卷数，后面数字代表诗句数，下同。

与考验，唱道：

为了鉴别善与恶，
炼金去垢识真色。

——(1—233)

第二节 “谁用信仰宝鉴观人照物，看见自身也就看见真主。”

《关于阿妹问阿哥，他最爱的是自己还是阿妹的故事》：

一对情人在相恋。一天，姑琅想试探情人对自己是否真心实意，便出一难题。问道：你是爱你自己胜过情人，还是爱情人胜过爱自己？情人回答说，我爱你如醉如痴，我和你犹如一人。我们俩的身心已融为一个。我的存在只是一躯壳，而你则充满了我的身心。这就如同一块矿石，经过琢磨变成红宝石，它通体闪耀太阳的光辉，宝石已失去矿石那种不透明的特性，而具有阳光的某些特征。所以，此时，宝石爱自己的特征就是爱阳光的特征。

根据苏非派的哲理，从真主流溢出心智(理性)，从心智再流溢出灵魂，而每个人的灵魂都属于这宇宙灵魂的一部分。但是，生活在世间的人由于尘世的蒙蔽并不认识自己神灵的本质。希腊特尔斐神庙有一古老神喻：“认识你自己。”后世一些哲学家、神学家都喜欢引用它以阐述自己的哲理。苏格拉底引用“认识你自己”就是让人们知道自己在什么是善和至善的问题上是无知的。苏非派亦袭用此理，说明人们对自己灵魂的神圣本质是无知的，因而需要灵魂导师(苏非长老)引路，去掉灵魂上的污蔽，以接近真主。人与真主之间、灵魂与宇宙灵魂之间，就如同水滴和海洋、部分和整体的关系一样，每个生命都是与真主息息相通的。所以，矿石(个体灵魂)去蔽以后，只要经过太阳(真主)的光辉照射，便通体透明，变成

宝石，恢复其神圣本性，获得了永恒。因为个体灵魂对真主很自然地有一种爱，犹如“以一个处女对她的高贵的父亲的那种爱要求与神结合一体”①。所以此时，

红宝石无论是爱自己，
还是它倾慕阳光熠熠，

——(5—2029)

两种爱情实属一义，
除却阳光别无异体。

——(5—2030)

在去蔽过程中，不但需要灵魂导师的指导引路，更强调的是修道者要虔信。在苏非派中，虔信是仅次于爱的宗教主德。鲁米唱道：

谁用信仰宝鉴观人照物，
看见自身也就看见真主。

(本故事主题诗，第 924 页)

末了，鲁米鼓励修道者说：

努力修道，磨去石性，
炼成宝石，大放光明。

——(5—2039)

第三节 “真山真水皆寓于心灵，自然风景宛如水中倒影。”

《关于一位苏非教徒在花园里闭目内观的故事》：

有一位苏非教徒，道高识远，在苏非界颇有声名。一日，他的道友们邀请他去观赏一家园林。进园后，道友们无不为园内的奇花异景所倾倒，人人赞不绝口。可这位圣徒并不移步游玩观赏，却坐在

① 普罗提诺(约公元 205—207 年，埃及人)：《九章集》，IV，9，9。

园中一隅，将头置于双膝之上，闭目沉思静坐。道友们见此情景无不惊异，便虚心地请教圣徒：值此良辰美景，何不饱览园内风光？他们并引《古兰经》为证："你看真主的恩惠的效果吧！他怎样使已死的大地复活，那确是能起死回生的"。[①] 圣徒仰首答道：

真山真水皆寓于心灵，
自然风景宛如水中倒影。

——(4—1364)

苏非派认为，世界只不过是造物主存在的符号，世界是真主若干属性的反映，而不是属性本身，因而是一虚假的显现，"宛如水中倒影"。所以，他们除真主的本体外，不承认任何物的存在。他们只承认他们心中随时涌现的对于真主的向往和思慕等情操是真实的，即所谓"真山真水皆寓于心灵"。这种理论，从本体论的角度来说，在伊斯兰哲学史上称为"存在统一论"，从认识论的角度来说，称为"见证统一论"。

苏非派修道者们每当修道思念其"所爱"(真主)的时候，总是闭目内观，把感官和想像所显示的种种事物完全抛弃，避免分心，以便把一切可感和可想的事物集中在一个焦点、心境上。他们认为，感官太多足以扰乱他们的幸福。在苏非派眼中，世人都不过是不悟正道的迷妄者。鲁米不禁叹息道：

迷妄者贪恋镜花水月，
竟把映像倒影作仙界。

——(4—1369)

鲁米认为，世人终日忙忙碌碌，却并未踏上正途。正是：

庸庸碌碌皆因一念之差，
寻芳觅蕊岂能错过花发。

——(4—1370)

① 马坚译《古兰经，罗马人·50》，1981，中国社会科学出版社。

人世无常，命如朝露。鲁米规劝世人及早悟醒。君不见：

睡梦之间日已西，

转上正途还何益！

——(4—1371)

第四节 “洁静乃是心鉴本性，因是反映无限有形。”

《关于拜占庭画家与中国画家比试绘画技艺的故事》：

有一次，中国画师和拜占庭画师在苏丹宫廷里各自称赞自己的画艺比对方精湛，相持不下。为了作出公正评断，苏丹决定画家当场作画，以便亲自鉴赏。两位画师被领至各自的画室，单独作画。中国画师从王室仓库取用近百种颜色，精心描绘。倾刻之间，一幅绚丽多彩、气韵生动的画卷展现在眼前。苏丹观看此画后颇为感动，极为称赞中国画师技艺超绝。拜占庭画师则独辟蹊径，既不用笔，更不施色，而是双手捧一磨石，用力研磨墙壁。不久，不仅房中四壁污渍尽去，而且光亮照人。苏丹进屋后，掀开壁前的帷幕，只见光芒四射，满屋生辉。苏丹身影早已映入四壁。打开屋门，由于两画室的门相对，于是中国画师画的那幅画卷，亦被摄入其中。对此，苏丹不胜感慨。人们正在探索其中的寓意时，鲁米教导其门徒说：

我的弟子！拜占庭画师是苏非教徒，

他们不属匠师之流，更非冥顽书盲。

——(1—3483)

依据苏非派理论，为使自己灵魂接近真主以达到与真主合一，教徒须从两方面苦下功夫：一是培养自己对主的爱心，二是清心寡欲，严守戒命。情欲一向被认为是恶，它意味着奸污、放荡、仇恨、忌妒、贪婪、吝啬、恼怒、纷争、酗酒、荒淫等。所以，苏非教徒自然都是

禁欲主义者。鲁米在诗中赞美苏非教徒：

他们洁心净腑，
不贪、不吝、不妒。

——(1—3484)

但寡欲不过是拂拭心上的尘埃，保持清心才是根本。这正如佛教禅宗神秀法师那首著名的四句偈所说：

身是菩提树，心如明镜台，
时时勤拂试，勿使惹尘埃。

——(《坛经·行由品》)

鲁米同样认为心的本性是洁净的，所以主张恢复心的本性：

洁净乃是心鉴本性，
因是反映无限有形。

——(1—3485)

拜占庭画师磨壁犹如去蔽，磨光了墙壁比如恢复了洁净本性的心鉴，很自然地就将外在事物景象一一摄入其中。从而，鲁米再一次用寓言重述其"见证统一论"。

鲁米谆谆教诲其门徒严格守这些哲理，潜心修道，并谨防邪道、"异说"的侵染。他口占一诗：

尽弃糟粕和皮相之识，
竖起至真至纯的旗帜。

——(1—3493)

戒律和守规教法尽可置诸脑后，
内观和持贫守道须臾不可失修。

——(1—3497)

第五节 "千条河流归大海。"

《关于四人因葡萄在不同民族语言中名称各异而发生争吵的

故事》：

从前，有一位心地善良的人施舍四位游方教士一迪勒姆[①] 银币。这四位游方教士来自四个民族：波斯、突厥、希腊、阿拉伯。由于这块迪勒姆引起四人争吵不休，因为大家不知如何分享它。波斯人说："我们何不用这一块迪勒姆买'安古尔'，然后大家分享。"阿拉伯人说："真主保佑！但愿我们摆脱这场纠纷！不过，我想买'伊纳布'，而不是什么'安古尔'。"那位突厥人何尝把阿拉伯人放在眼里，便出口不逊，骂一声蠢货！接着喊道："我不喜欢'伊纳布'，我要'乌孜姆'。"那位希腊岂肯让宿敌突厥人为所欲为，便毫不示弱地说道："去你的'乌孜姆'罢！我要'伊斯塔菲勒'。"结果，相互争持不下，以至动起手来扭做一团。

导致这场纠纷的原因是什么？作者评论说：

你们的话语使你们产生不和与纠纷，
我的福音警言能把你们团结如一人。

——(2—3691)

鲁米解释说，设想当时有一智者在场，通晓他们的各自语言，从中调解，问题就会迎刃而解，更不致产生这场纠纷。但前提是你们要心地善良，且要听命于智者。这样，智者就能用这一迪勒姆满足你们所有人的要求。因为你们所需要的都是同一件东西——葡萄，只因它在各民族语言的名称不同，再加上你们彼此之间心怀恶意，才产生这场误会。因此，鲁米主张众人唯宜沉默，而由他代言：

沉默、沉默，你们唯宜缄口不谈，
待到我成为喉舌为你们代言。

——(2—3692)

所谓的智者、代言人显然指的是先知、圣徒、哈里发，鲁米也正是以先知、圣徒自居。苏非派不重经典文字，鄙夷宗教仪轨，而主静

① 货币单位。

修内观，作为个体强调灵魂导师的指路，作为民族则需要“先知”降世以普渡众生。鲁米征引古语：

常言道：从古至今的任何民族，
从未中断哈里发、先知和圣徒。

——(2—3710)

鲁米在宗教观上是一位“世界主义者”，不抱门户之见，主张“千条河流归大海”。尽管教派众多，派别林立，但“万道归一”。

传说，在他生前，正统派对他的学说一向投以严厉的怀疑目光，极力反对他的布道，视其哲理为异端邪说，且施以种种打击。但鲁米为人忍让。据传记作家记载，有一次，一位正统派教长蓄意挑衅，企图使鲁米卷入一场争论，好把他斥为“异端”。辩论一开始，便有人要求鲁米声明自己属于72派中的哪一家。鲁米当即给以一个意想不到的答复：72家学说他都信仰。他的意思是说，各派学说都含有某些真理。遗憾的是，这些真理让浮夸的、狂热的盲信者们夸大或歪曲了。而对这一答复，那位神学家十分尴尬，不知到底怎样对付这样一位态度随和的宗教家。于是恼羞成怒，蛮横地宣称鲁米是一个异教徒，一个无神论者。可是，紧接着鲁米出人意料的回答更使这位神学家瞠目结舌。鲁米说他非常同意那位神学家关于他的这个判决。传说是否可信，待考。但他有一首诗，把不同信仰的各个民族比作亲兄弟，却可说明他的忍让精神和他的宗教观。诗云：

颗颗葡萄粒，譬如亲兄弟，
只要一压榨，浓汁甜如蜜。

——(2—3715)

第六节 “犹如众人的手不能识全象，感官之眼亦难认真主上苍。”

《关于黑屋摸象的故事》：

从印度送来一头大象，被置于象房。有些人不知象为何物，出于好奇，便趁夜晚悄悄地进入象房。房内漆黑，伸手不见五指，众人只得用手摸象。一人摸到象鼻，便认为象类似水管；一人碰到象耳朵，便断定象如巨扇；另一人的手触及象腿，信以为象若巨柱；又一人的手碰巧摸在象背上，便说象是平板一块。

我国流行的相似寓言《瞎子摸象》是讽刺经验主义者的片面性，把局部经验误认为普遍真理：但鲁米的《黑屋摸象》寓意并不在此。他依据苏非哲理，认为人的感官经验是不可靠的，不可能认识事物本质，不可能识“真”（真主），因而主张识“真”需依靠虔信。于是便说：

倘若人人手掌灯火，
歧异顿失，一统众说。

——(3—1268)

犹如众人的手不能识全象，
感官之眼亦难认真主上苍。

——(3—1269)

这正是苏非神秘主义在认识论上的唯心主义根源。

第七节 “精明时务，暗于敬神，与其精明，不如虔信。”

《关于哈里发问莱拉的故事》：

哈里发问莱拉：“莫非你就是那位情人，

玛季侬终日如醉如痴为你颠倒神魂。

——(1—407)

你岂是冠盖群芳，且莫谈倾国倾城!?”

“陛下三思，陛下又岂是情痴玛季侬!”

——(1—408)

精明时务，暗于敬神，

与其精明，不如虔信。

——(1—409)

我们的心灵倘若对真主不醒悟，

我们的思想就被镣铐来缚禁锢。

——(1—410)

心神日夜极虑殚思，

担惊受怕，计较得失。

——(1—411)

灵魂不洁，心术不端，

无日修道，何能升天。

——(1—412)

莱拉和玛季侬是波斯诗人尼扎米(1141—1203)根据古代阿拉伯一对青年男女盖斯与莱拉的不幸恋爱故事创作的一部爱情悲剧《莱拉与玛季侬》中男女主人公。这则寓言含意初看起来似乎是“情人眼里出西施”，说明在审美观上的主观性，但仔细读后则不然。伊斯兰宗教美学认为，“真”、“善”、“美”集中于一身，即唯有真主是至真、至善、至美。但这并不是一般修道者所能认识的，且莫说终日钻营利禄、忙于时务的那些“灵魂不洁、心术不端”之辈，而只有坚持爱、信、从，长期修道，一心向“主”的人才能有所领悟。

第八节 “谁若炫耀自己，显示胜人一筹，必然招惹是非，终将大难临头。”

《关于一商人给印度鹦鹉传递信息的故事》：

一客商爱鸟，家中喂养一只漂亮的鹦鹉。这只小鸟歌喉婉转，能说会唱。迷人的歌声和逗人的话语使主人心情舒畅。主人每天饲以精食，还不时放鸟出笼，让他领略大自然的风光。一日，商人要去印度经商。临行，遍问家人及奴仆所需带回的礼物，最后问鹦鹉要什么礼物。鹦鹉说，如果去印度遇到他的伙伴，请转告他们说，他现被养在笼子里。于是主人便启程上路。

商人进入印度不久，果然在一片森林里看见一群鹦鹉，于是便将口讯传给他们。话音刚落，突然一只鹦鹉从树上落地身亡。眼见此情此景，商人非常难过。心中暗想，这大概是我家鹦鹉的伴侣，听说伴侣被囚禁而忧伤至死。

商人办完货一回到家里，就把途中鹦鹉暴亡的消息告诉给家中的鹦鹉。谁料到，笼中的鹦鹉听到伙伴已死便也猝然倒地身亡。为此，商人更是感到痛心。无可奈何，只好把这殉情的鹦鹉移出笼外。没想到，这只鹦鹉一出笼便“死而复生”，振翅高飞到树枝上。见此情景，商人瞠目结舌，迷惑不解。冷静片刻，商人请求鹦鹉揭开奥秘。鹦鹉解释说，他在途中见到突然落地身死的那只鹦鹉是在向他传递一个信息：如果他想获得真正自由，必须弃绝声色之乐，超凡出世，正是：

他以身示范向我告诫——鹦鹉说，
弃绝歌声话语，且莫寻欢作乐。

——(1—1830)

你身陷囹圄皆因你嗓音甘甜，
应当舍生逐死实践自己诺言。

——(1—1831)

你若是颗种子，鸟儿会把你啄食，
你若是朵鲜花，孩童将把你折枝。

——(1—1834)

谁若炫耀自己，显示胜人一筹，
必然招惹是非，终将大难临头。

——(1—1835)

还是寻求真主的庇荫，
他予众生灵无限福音。

——(1—1836)

鲁米在这里指出，修道者目的在于从肉体的情欲束缚中解脱出来，或者说在于灵魂从肉体的"桎梏中解脱出来。一切情欲均是恶，情欲来自肉体，肉体的、感官的快乐也只是暂时的，只有灵魂回到真主的怀抱，同真主融合为一，才是永恒的快乐幸福。所以，苏非教徒均以禁绝情欲、超凡出世作为修道法门。

第九节 "唉！语法家，你的一生付诸东流！"

《关于船夫与文法学家的故事》：

一位文法家乘船渡江，
他面对船夫得意洋洋。

——(1—2835)

问道："船夫，文法可略懂一些？"
答："不懂。""可叹！半生蹉跎岁月！"

——(1—2836)

船夫听后，怏怏不乐，
缄口不言，保持沉默。

——(1—2837)

倾刻之间风狂浪高。
此刻船夫大声问道：

——(1—2838)

“您可识得水性，敢问？”
“不识，游泳尚未入门。”

——(1—2839)

“唉！文法家，你的一生付诸东流！
船在沉底，它已陷入漩涡急流。”

——(1—2840)

这则未点明寓意的寓言含意十分深刻，耐人咀嚼。可以看出，这位从事形而上学研究的神秘主义哲人并不鄙视、反而倒是相当尊重实践活动，其中包括宗教实践活动和实际技能。

鲁米及其创作在国外的影响亦相当深远。西方最早理解鲁米及其苏非作品的是歌德。这位德国诗人在其为《西东诗集》而写的《注释与论述》中说：“他(鲁米)五光十色。他论述小故事、童话、寓言、传说、轶事、事例、问题，其目的在于使他的神秘学说得以流行，尽管他自己对这种学说也未曾给予明确解释。他的目的是传授和提高这种学说，不过，总的说来，他探索通过统一的学说使一切尚未满足的渴望得以如愿以偿，并且暗示，最终一切都将进入神的本质之中，从而被神化。”歌德对鲁米及其学说概括得简单扼要，一语中的。

第六编

主要代表人物

第二十一章　铿迪

第一节　生平与主要著作

铿迪(801—873)全名为艾布·尤素福·雅各布·伊本·伊斯哈格·铿迪。铿迪一字是由他的部落名铿德一词派生出来的，他的祖先是阿拉伯半岛南部部落的酋长，父亲伊斯哈格在阿巴斯朝的马赫迪(744—785)、哈迪(785—786)和拉希德(764—809)三位哈里发执政时期，曾任库法省省长。

公元801年，铿迪生于库法，先后在巴士拉和巴格达求学。在阿巴斯朝的马蒙(786—833)、穆耳太绥木(795—842)和穆太瓦克勒(821—861)三位哈里发执政时，由于他出身贵族，学识渊博，在宫廷中很有地位。

铿迪生活的时代充满着宗教信仰和思想自由之间的激烈斗争，但他不怕威胁，专心致志于哲学的研究工作。著名史学家伊本·奈迪木(卒于公元1000年)说："铿迪是他的时代的骄傲，是通晓古代知识的全才。"①

铿迪精通医学、哲学、数学、天文学、几何学、逻辑学、物理、音乐和地理等，还掌握了拉丁文和古叙利亚文，这是当时十分重要的两种外文。因此，马蒙哈里发委派他负责翻译亚里士多德等古希腊

① 《书目》(阿拉伯文)255页。法鲁伽出版社。

哲学家的著作，他还注释了许多疑难和费解的学术问题，因此被一些西方学者称为“伊斯兰四大翻译家之一”和“世界十二大贤人之一。”①

铿迪的译著和著作很多，据说有两百多篇，但大部分已失传。我们现在能看到的有《铿迪哲学论文集》、《铿迪论第一哲学》、《论理智》、《逻辑学引论》和《音乐分类》等著作。

铿迪晚年受到穆罕默德·摩萨和艾哈迈德·摩萨两兄弟的陷害，被迫离开宫廷，书籍也被两人抄走。后来摩萨两兄弟的阴谋败露，被迫把书归还铿迪，但铿迪再没有重返宫廷，铿迪于873年逝世。

铿迪生活在阿巴斯朝中期，正是阿拉伯帝国的极盛时期，也是阿拉伯思想史上的活跃阶段。阿拉伯思想的迅速发展是随着伊斯兰教的诞生而开始的，伊斯兰教以前的阿拉伯人，部落之间为争水草牧地、奴隶、妇女而战斗不休。伊斯兰教改变了阿拉伯人的思想，使他们不仅争取现世的享乐生活，也要考虑来世的永久生活，思考宇宙的主宰，人生的归宿等一系列人生观和世界观的问题。这是阿拉伯思想运动的启蒙阶段，但还没有形成一个完整的哲学体系。到了公元9世纪，阿拉伯帝国疆土扩大，政局稳定，经济发达，促成了科学文化的空前繁荣。阿巴斯朝的京城——巴格达，是当时文学家、科学家、哲学家、医生和诗人们云集之地，他们翻译了希腊、罗马、埃及、波斯和印度的各种学科的著作。有哲学、医学、数学、物理学、天文学、音乐、地理、工程学、建筑学等。阿巴斯中期的几位哈里发都积极鼓励和支持这一翻译和学习活动。他们不仅给予大量资助，而是还开放学术自由，思想自由，尤其是马蒙哈里发对翻译和汲取希腊哲学更为重视。据说，这一时期翻译的外国各种著作数百种，其中以希腊的为最多。毫无疑问，这些活动积极推动了阿拉伯

① 《哲学百科全书》(阿拉伯文)开罗，麦德布里书局出版。

思想的迅速发展。

作为阿拉伯哲学酝酿和准备的第一阶段，是伊斯兰教义理论学的出现，也就是经院哲学的产生。这是由于时代需要而产生的。当时，伊斯兰教广泛传播，与文化先进的地区有了接触，生活在文明发祥地的埃及、波斯和罗马地区的人们对伊斯兰教的基本信仰、教义提出了许多问题，需要穆斯林学者用摆事实、讲道理的方法来回答。这就需要掌握丰富知识，深入浅出地去解答善意人们的质疑和别有用心者的围攻。

这一时期阿拉伯思想的发展，集中表现在穆尔太齐赖派、艾什耳里派和什叶派关于一些重要哲学问题的不同见解上。穆尔太齐赖派企图解释宇宙间存在的万物，探讨它们的表现形式和实质，认识真主的本质和属性，他们坚信只有真主能认识自身的一切；当信仰与理性发生矛盾时，理性是信仰的准则，是衡量是非善恶的尺度，他们提倡立疑，由怀疑通过证实，才能达到真理，所以有人把他们称为伊斯兰教中的自由思想派。在关于世界和宇宙是如何产生的问题上，艾什耳里派接受了亚里士多德和柏拉图的第一基因（第一推动力）的观点，极力调和宗教和哲学在许多问题上的根本分歧，后来许多伊斯兰哲学家也是这样做的。

在这个时期，阿拉伯思想处于摸索探讨和选择的阶段，这种状况一直延续到"精诚兄弟会"出现后，才开始考虑阿拉伯哲学体系问题，阿拉伯哲学进入成熟阶段。这时出现了两位哲学家，这就是"阿拉伯哲学先驱"铿迪和"哲学亚师"法拉比。

第二节　主要哲学思想

一、什么是哲学，如何掌握哲学。

铿迪认为"哲学是依据人的能力，研究事物本质的学问，是最高尚的、指引人们正道、摈弃邪恶追求真理的学问；哲学包括教育

学、道德学和神学。"① 他批评了伊斯兰教产生后，那种把哲学看成是离经叛道和异教学问的错误思想潮，他认为一个思想家应该掌握哲学。

铿迪认为"哲学家应有双重目标，即理论目标和行动目标。理论目标就是寻求真理，行动目标就是实践真理。一个人努力去追求真理并尽自己最大努力去实践真理，他就是一个完全的人。"② 这里首先要弄清楚真理的含义和达到真理的道路。他认为真理与事物存在本身相联系，存在的事物就有真理，真理寓于事物的存在之中。

铿迪认为要掌握哲学，必须先谈亚里士多德的著作，必须懂得数学。他有一篇文章，题目是《只有掌握数学，才能掌握哲学》，阐述了哲学与数学的关系。他还把数学应用到医学和草药配方中去。

铿迪说的"最高尚的哲学"就是亚里士多德所说的"第一哲学"，就是研究一切真理之"因"的第一真理学，哲学家应该懂得第一哲学，因为"因"比"果"更重要。

铿迪受到古代希腊哲学家亚里士多德、柏拉图和毕达哥拉的影响很深，以亚氏的影响为主，他翻译和注释了亚氏的多种著作，他是向阿拉伯人介绍亚里士多德学派的第一位哲学家，他也受到新柏拉图主义的很大影响，特别是关于形而上学和理念的学说。

铿迪关于哲学的定义，对后来的阿拉伯哲学家影响很大，法拉比在《美德城邦》一书中，就极力推崇铿迪关于教育学和道德学的思想。

二、哲学与宗教

在阿拉伯和伊斯兰国家，《古兰经》和"圣训"是不容怀疑的，穆斯林要遵循这些经典的教诲。而哲学是研究世界观、宇宙观、探讨物质和精神、存在和思惟之间关系的学问，总是要提出问题，思考

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，67页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上。

问题，探讨真理。所以阿拉伯哲学的研究工作，从一开始就受到宗教界保守人士的反对，哲学家往往受到各种压力和责难，铿迪也不例外。当时有一位叫艾布·麦阿夏尔·伽法尔的宗教学者就反对他，到处对他进行诽谤，并挑唆群众起来反对他。铿迪想出一个对自己有利、对伽法尔也无害的办法，他派人去向伽法尔讲解算术和几何学。伽法尔化了许多时间，仍不得要领。后来铿迪又派人去向他讲解天文学，伽法尔十分感兴趣，虽已47岁，但还是掌握了这门学问，并成了铿迪的学生，铿迪不仅免受其害，而且还化敌为友。

在宗教势力强大的国家里，穆斯林哲学家与宗教所解释宇宙、自然界和人类社会问题引起的矛盾往往采取调和折中的态度。这一方面为了尊重广大穆斯林对伊斯兰教的基本信仰，另一方面也说明人类对宇宙和自然界的认识还受到局限，不能完全解释存在的许多问题。

如何调和呢？铿迪认为，哲学是研究事物本质、寻求真理的学问，宗教也是寻求真理的学问。因此，两者之间并不矛盾。他在给穆耳太绥木哈里发的奏折中说："哲学是研究事物本质的学问，它包括教育学、伦理学和神学，包括一切引人正道、扶正祛邪、给人裨益的学问。掌握这些知识，正是众先知带来的使命，即确立真主独一无偶，至尊至上，确立善行美德，唾弃恶行邪念等。"① 所以两者之间并无本质差别。

他又说："我们不以乞求和寻找真理为耻，不管真理来自何方，来自邻近的民族，还是远方的国有，寻求真理的人最主要的就是得到真理，而不是损害真理，或贬低带来真理和主持真理的人。任何人都不应该损害真理，而掌握真理的人才是光荣的人。否认哲学，就是否认真理，就是叛逆。"② 显示出他寻求真理的大无畏精神。

他又说："有些人给自己带上真理的桂冠，实际上他们是不配

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，70页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上。

的；根据蒂固的贪婪心理，使他们无法得到高尚人的品德；对于窃据的高官显位，他们是当之有愧的。有人拿宗教作招牌，而他们缺乏的就是宗教的精神。譬如一个商人，他手中的东西一旦售出，他就失去了这件东西。这些人拿宗教作交易，说明他们心目中并没有宗教。"① 他的结论是谁反对研究掌握事物本质学问的哲学，就应该把他从宗教队伍中清除出去。这既反映了他捍卫哲学的决心，也表现他对宗教的某些离心倾向。所以大英百科全书称铿迪是伊斯兰教中第一个革新派。

但是，有时哲学的前提和论据与《古兰经》的经文之间存在有明显的矛盾，因此才有些人反对哲学。对于阿拉伯哲学面临的这一难题，铿迪及后来的哲学家都采取了推演法加以解释。他认为阿拉伯语的词汇都有两种含义，一种是直接含义，一种是引申含义，即狭义和广义，或本义和隐喻。因此，可以把《古兰经》的某些经文章节看成是隐喻，通过推演解释，得到这些章节的广义，使哲理与信仰之间的矛盾得以调和。铿迪就用这种方法解释天体星宿的运动，把它们的规律运动解释为宗教上说的对真主的崇拜和顺从。

铿迪调和哲学和宗教矛盾的另一个例子，是关于知识的来源和传授。他认为哲学家们和众先知的知识，实质是一样的，只是其来源和传授方法不同。先知的知识来自主宰的作用，先使他们修身养性，洁净心灵，用超乎自然的方法接受这些知识。这些知识，解释普遍的现象，回答普遍存在的问题。而哲学家的知识是通过刻苦钻研，开动思想，通过逻辑思维取得的理性知识。

我们在以后会看到，阿拉伯的哲学家们在遇到哲学与宗教存在矛盾的敏感问题时，总是采取调和和折中的态度，但决不会与宗教彻底决裂的，所以，在某种意义上讲，阿拉伯哲学是折中主义哲学。

---

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，71页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

三、关于灵魂

铿迪在《事物的极限与形态》一文中说："灵魂是自然体的完备，是能动的、有生机的"，① "灵魂是具有强烈生命的、自然体的第一个完备"，② "灵魂是由数字组成的、自身能动的、理智的精髓。"③ 前两个定义是亚里士多德的观点，后一个是毕达哥拉斯的观点。而铿迪自己下的定义是："灵魂是简单的精髓，是精神的，是神赐的实质。"④ "灵魂没有尺度、宽度和深度。"⑤ "它是造物主的光。"⑥ 但是灵魂是先于肉体存在的；还是与肉体同时存在，并附在肉体上，如同穆斯林的信念一样呢？铿迪没有明确回答。但是他说："我们生活的这个世界，只是一座桥梁，我们只可以从上边通过，而不可停留下来。我们停留和安居的地方是上界，我们的灵魂在我们死后就转移到那里去。"⑦ 铿迪这里明确提出了灵魂不灭的观点。铿迪不认为罪恶的灵魂永居地狱，通过洗炼和净化，灵魂可以从苦难中解脱。灵魂与肉体之间关系，是一种过渡的、暂时的关系，灵魂通过肉体发挥作用。

四、形而上学

形而上学是哲学中探究宇宙根本原理的部分，在中国也叫玄学。它和我们平时所说的，用片面的、静止的、表面的、孤立的思想方法和世界观去看待客观事物的形而上学，是两个不同的哲学概念。

铿迪在形而上学的有关论述中，主要探讨真主的本质、存在和属性等，表现出明显的穆尔太齐赖派的观点。他认为"真主的本质

---

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，76页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上，77页。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ 同上。

是独一无偶、是完美的、无前例的、无根据的存在，是唯一的存在”。① 真主“无所不知，无所不能，无所不在，是无始的、永恒的。”② 等等。铿迪运用因果学说、繁衍学说和宇宙运动规律，竭力证明他的这些观点并不违背伊斯兰教的信仰和教义。实际上表现了他的比较完整的伊斯兰教神学观点，回避了当时阿拉伯思想界和宗教界激烈争论的矛盾焦点。

铿迪是研究各类哲学问题的第一位阿拉伯学者，有“阿拉伯哲学家”和“阿拉伯哲学先驱”之称。当他向阿拉伯人介绍他们前所未闻的哲学知识和各种观点的时候，阿拉伯人不是一下子就能接受的，所以铿迪的任务是艰巨的。

铿迪首先归纳概括古代哲学家的论述，尽量使用流行的语言，加以解释，通俗易懂，便于人们理解和接受，也为后来学习研究哲学的人铺平了道路。然后对于一些古人没有涉及到的问题加以补充，尽量使论述的观点全面完整。对于人们一时不能接受的问题，尽量回避。他的这种作法用他自己的话来讲，就是“扩充的范围局限在解决一些深奥的、晦涩的、混淆不清的问题上，以避免一些所谓‘有识之士’的曲解。这些‘有识之士’尽管戴着真理的桂冠，而实际上却是背离真理的。”③

铿迪研究哲学运用数学和逻辑学的方法，非常注重形式，注重各种概念和哲学涵义。

铿迪研究的哲学问题，也是古代希腊哲学家们所论述的问题，但他不是生搬硬套，而是保持自己独立的见解，重点选择符合时代精神、社会情况和个人见解的观点。这种方法对后来的阿拉伯哲学家有很大的影响。

铿迪为哲学术语的阿拉伯化也作出了巨大的贡献，他十分注

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，85页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上，86页。
③ 同上，71页。

意选择阿拉伯语中简洁达意的词汇，表达拉丁文中的哲学术语，并在使用过程中，为这些新的哲学术语规定确切的含义。他为此写了一篇哲学术语的专著，这是我们现在看到的记载阿拉伯哲学术语的最早的一部著作。他确定的许多哲学术语一直沿用到今天，为后人学习哲学提供了方便。

但是应该指出，铿迪并没有为阿拉伯哲学确立一个完整的学术体系，仅仅为此打下了较好的基础。阿拉伯哲学体系的真正创立者是艾布·纳赛尔·法拉比，但铿迪却是这一哲学的先驱。他把古代希腊哲学介绍到阿拉伯世界来，并使它在阿拉伯土地上生根发展，大大促进了中世纪阿拉伯文化和学术的繁荣和发展。他在阿拉伯哲学史上的作用，有点类似希腊的苏格拉底和近代的笛卡儿，虽然在时代、观点、思想方法和研究深度上，存在着不同的差距。

第二十二章　拉齐

第一节　生平与主要著作

拉齐(864－925?)的全名是艾布·伯克尔·穆罕默德·伊本·扎凯里亚·拉齐,拉丁名Razès,译音为拉齐斯。公元864年他出生于德黑兰附近的拉邑,从小受到良好教育,自幼酷爱音乐和诗歌,喜欢研究幻术和炼金术(即化学),后来钻研医学,成为当时最著名的医生,有"阿拉伯人的伽仑"和"穆斯林大医"之称。30岁来到巴格达,曾先后任拉邑和巴格达医院院长。后来又从事哲学研究,造诣很高。晚年双目失明,于925年(一说932年)在巴格达逝世。

拉齐的著作据说有150多部,主要分哲学和医学两大部分。

一、哲学类:

《拉齐哲学论文集》,由著名东方学家保尔·克劳斯(1904－1944)整理出版。还有《哲学的途径》、《形而上学论》、《国家的兴衰》、《拉齐辩论文集》、《论幸福、神学与五大本质》、《精神医疗》和《论灵魂》等。

二、医学类:

《医学概要》,这是一部医学巨著,包括了古希腊和阿拉伯人的医学知识和临床经验,1279年由西西里岛的一位犹太人医生麦兹吉译成拉丁文。《天花与麻疹》,1565年,在威尼斯译成拉丁文。此外还有《急救医学》、《医学指南》、《药理学》、《病因、病状分析》、《心

绞痛》、《食品营养》、《儿科医学》、《穷人医疗手册》和《性病及其医疗》等。拉齐的一些重要医学著作直到17世纪都是欧洲医学院校的主要教科书和参考书。此外，拉齐还首先发明了外科伤口的缝合线和由水银制造碘剂。

第二节　主要哲学思想

一、自然哲学

拉齐的哲学与他从事医学实践活动直接有关。他认为前人智慧的总结要高于个人的经验，而个人的经验要高于未经实践的纯逻辑推论。他认为造物主、灵魂、原质，绝对的时间、绝对的空间为无始的五大原理，是世界存在所必需的。特殊的部分的感觉证明绝对原质的存在，各种不同部分感觉的综合是以空间为条件的，而对万物的认识必然意识到灵魂的存在，对灵魂存在的分析，使人认识到理性的存在和造物主的存在。关于时空观，拉齐认为时间分为绝对的和有限的。绝对的时间就是光阴，它是无始的和永恒运动的，因而也是无始的；有限时间是对天体运动的想像；空间也分绝对的和相对的。绝对的空间也就是整体空间，是无始的，也是无终的；相对的空间也就是个别空间，是对物体存在设想的体现。他认为虽然天体和地球是在无限的空间和时间中运动的，然而运动是物体本身具有的特性，因为它是变化的原因，而不是自然界的特性，运动对自然界来说是——现象和规律。也就是说，天体本身具有运动的特性，自身具有一种原动力，这就是万有引力思想的萌芽。

二、关于形而上学

拉齐认为造物主与万物的关系，是首先由造物主“溢出”单质精神之光，这就是原质，或称“溢出光”，再由这个光“溢出”人的灵魂，由这个光的“影”“溢出”动物灵魂。当单质精神先存在时，由它的影子形成四种特性，即热、冷、干、湿，再由热生火，由冷生风，由

干生土，由湿生水，形成四种元素。上界和下界的所有物体都是由这种元素即这四种特性组成的，物质的所谓变化，也就是这四种特性的结合和分离。在这里既有新柏拉图主义的“溢出说”，又有阿那克萨哥拉(前 500—前 423)和恩培多克勒(前 490—前 430)等古代希腊唯物主义哲学家的思想影响。

三、关于宗教

拉齐认为宗教与哲学之间的矛盾无法调和，宗教的一些教义与人类智慧不相容，并会导致人类的仇恨与灭亡，因此他反对所谓“奇迹”和宗教的清规戒律。他认为哲学途径的最终目的是在到最高的智慧。世界上恶多于善，因此达到这个目的是很艰难的，他不赞成严酷的修行，也不反对人类有感情的要求，但反对纵欲主义，他认为只有研究哲学和掌握哲学才可超脱物质的烦恼与世界的痛苦。

拉齐认为灵魂是轮回的，但取决于它对哲学的认识，灵魂掌握哲学有多少，它解脱肉体与回归理性世界的能力就有多少。没有经过哲学洗炼的灵魂，要留在这个世界上继续“锻炼”，直到哲学的光辉使它受到启迪，到那时，灵魂上升了，物质就毁灭了，被迫与形象结合在一起的原质，也就恢复了其纯洁的本质。

第二十三章　法拉比

第一节　生平与主要著作

法拉比(870—950)的全名是艾布·纳赛尔·穆罕默德·法拉比。公元870年他出生于中亚法拉卜镇,法拉比一词即由该字派生出来的,意为法拉卜城镇人。父亲是波斯人,母亲是突厥人。法拉比的少年和青年时期,是在家乡度过的。他天资聪明,学习勤奋。据说,有位朋友在他家中寄存了一批希腊哲学书籍,他读了以后,思想上受到很大影响,便立志钻研哲学。

法拉比40岁时离开家乡来到巴格达,在这里生活了近30年,主要从事注释、编著和教学工作。941年,由于政治骚动,他离开巴格达,到了大马士革,后又到阿勒颇,受到阿勒颇国王赛夫·道来(915—965)的器重。他于950年逝世,享年80岁,葬于大马士革郊区。

法拉比生活的时代正是阿巴斯王朝从兴盛开始走向衰落的时代(史书上也称为阿巴斯第一王朝时期)。原来在阿拉伯人统治下的土耳其(突厥)人、波斯人和塞尔柱人的地位逐渐上升,其中许多人在朝中担任了文武要职。大权旁落,阿拉伯人的统治势力受到了严重的削弱。群雄割据、宫廷政变频繁,哈里发更迭不已,开始了阿拉伯帝国政治的不稳定阶段。

但是这一时期的经济却是繁荣的,商业贸易、农业灌溉和手工业都有重要发展,当时的巴格达是东西方贸易的重要通道和中心。

建筑方面不仅发展了阿拉伯传统建筑形式，也汲取了波斯和罗马的建筑形式。当时的巴格达，富丽堂皇的宫殿和精巧玲珑的楼阁鳞次栉比。在科学文化方面，仍然保持着繁荣发展的局面。巴格达是当时文学家、科学家、哲学家、医生和诗人们云集的地方。他们翻译了各国的学术著作，包括哲学、数学、医学、物理、天文、音乐等，对促进中世纪阿拉伯帝国成为科学文化高度发达的国家起了积极的作用。

在意识形态方面，特别是伊斯兰教内部的派别斗争，是随着政治的变化而起伏的，主要表现为逊尼派（正统派）与什叶派的斗争。另外还有十二伊玛目派、伊斯玛仪派和哈瓦利吉派等派别的斗争。这些派别随着当时政治舞台上的斗争和哈里发的更迭而兴衰起伏，尤其是什叶派的活动和力量，曾波及阿巴斯王朝的大部分国土。这一时期阿拉伯思想的发展，集中表现在穆尔太齐赖派、艾什耳里派和什叶派对一些重要哲学问题的不同见解上。穆尔太齐赖派坚信只有真主自身才能认识真主自身的一切，理性是信仰的准则，是衡量是非善恶的尺度。他们提倡立疑，由怀疑通过证实达到真理。艾什耳里派接受了亚里士多德和柏拉图关于第一基因的观点，极力调和宗教和哲学在许多问题上的分歧。也就是说，法拉比生活的时代，正是阿拉伯思想界百家争鸣的时代，是阿拉伯哲学体系从酝酿到建立的时期。

关于法拉比青少年时期的活动，有关史书上记载的很少。他到巴格达后的活动，则有比较详细的记载。

法拉比知识丰富，博学多才，精通阿拉伯语、土耳其（突厥）语和波斯语，通晓伊斯兰教经典和教义及哲学、数学、医学、天文学、物理学、化学、逻辑学和神学等。法拉比的著作很多，涉及的问题也是多方面的，但其中长篇著作很少，主要的是短篇和论文，所以没有像伊本·西那的著作那样广为传播。特别令人遗憾的是他的大部分著作都已失传，我们现在能够看到的仅有 30 篇左右。

法拉比在中世纪就享有很高的声誉，许多犹太学者钻研他的著作，并译成希伯来文和拉丁文，现在欧洲许多国家图书馆，都收藏有法拉比哲学著作的这两种文字的手抄本。19世纪，他的著作又被译成多种欧洲现代语言。法拉比还有一些著作，是对亚里士多德、柏拉图和格林著作的注解和评述。他注释亚氏的著作最多，有逻辑学、物理学、法律学、伦理学和形而上学等，所以法拉比又以亚里士多德的诠译者著称。这些注释不仅把亚氏的著作收集起来，编辑成册保存下来，其大体的次序以后也没有多大改变，而且对后来的阿拉伯哲学家，也有很大的影响。伊本·西那曾说过，他读亚氏的《形而上学》一书，读了40遍，许多地方仍然不懂，后来读了法拉比《亚里士多德〈形而上学〉解析》一文，他就完全懂了。①

但是法拉比的真正学术地位，还在于他的各种哲学著作。他的主要著作有：《柏拉图与亚里士多德两哲人观点的调和》、《论理智》、《美德城邦居民意见书》、《论灵魂》、《科学分类》、《论政治》、《文明策》、《幸福之道》、《音乐全书》、《星宿规律真伪辨》、《论超然和差异》、《哲学入门必读》、《有问必答》、《哲学问答》、《杂论》、《关于〈形而上学〉的解析》、《托勒密〈大综合论〉注释》、《〈十大范畴〉注释》、《答格林》、《〈埃利亚·芝诺论文〉注释》等。

第二节　主要哲学思想

一、认识论

法拉比认为，人的认识来源于感觉，因为在肉体之前不存在灵魂，否定了人的认识是对理念的“回忆”和“摹仿”的观点。他说：“人的认识的取得来自感觉，从对具体事物的感觉，达到对整体抽象事物的认识。人的灵魂有潜在认识能力，感觉器官是人的灵魂得到知

① 参阅《阿拉伯哲学史》（阿拉伯文）下册，93页和159页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

识的途径。"① "通过感性实践使我们认识到各种具体事物，然后上升到对整体事物的认识。"② "知识是通过对本质的实践取得的。"③

法拉比把对事物的认识分两大类：

1. 通过感官可以确信的，即感性知识。它是通过人的五官对具体事物形象来认识的，如时间、地点、数量、状态和动作等。

2. 通过思考可以接受的，即理性知识。

他分析人的认识过程如下：

1. 人具有接受知识的能力，它可以接受最基本的公理和原理，如全体大于部分，同一量相等的诸量也相等……。

2. 由人的感官，把被感受的具体事物形象，传递给人的灵魂。

3. 被感受事物的形象，经过几次认识和抽象，人的灵魂接受这些抽象的形式。人的灵魂成为"潜在理智"，这些抽象的形式成为"潜在可识事物"。

4. 然后"潜在理智"上升为"实在理智"，"潜在可识事物"上升为"真实可识事物"，从而成为人的知识。

5. 这些理智等级的上升要靠外界的力量，即"能动理智"，法拉比称它为"形象施主"。

根据法拉比的这个认识过程，知识的取得最终要靠"能动理智"的"溢出"，或"形象施主"的"施舍"。

法拉比的认识论，前段是唯物主义的，承认人的知识的取得是通过感觉和实践。后段就是唯心主义的，他不了解事物的变化和发展是在事物内部，而借助一个"能动理智"或"形象施主"。法拉比没有详细说明这个"能动理智"或"形象施主"到底是什么，只说它是超出人的理智的"理智"，但又不是亚里士多德所说的"第一推动

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，132页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上。
③ 同上。

者”，即不是“神”。

二、道德观

法拉比把人的行为分为三类：

1. 善行，应该褒扬的。

2. 恶行，应该贬抑的。

3. 非善非恶行，不褒不贬的。

他认为，一个人只有自觉地不断地从事有益的工作，才能得到幸福。干好事还是干坏事是由他自己决定的。人的品德无论是优良品德还是恶劣品德，都是经过实践得来的。一个缺乏优良品德的人，可以通过习惯养成好品德。习惯就是在一个较长的时间内不断地重复同一种行为。优良品德的培养，需要善思考、毅力强和有识别力，为了达到这一点，就要学习逻辑学，它会帮助人们思考和识别。

他主张“万事中为上”，因为过度和不及对身体和精神都有害。但是如何确定哪些事物是适中呢？他认为这要根据具体时间、地点、目的和途径来确定。例如，勇敢介于懦怯和鲁莽之间，贞节介于纵欲和禁欲之间，慷慨介于悭吝和挥霍之间，因此都是美德。

他还认为，我们一切行为都是为了追求快乐，快乐又分为肉体和精神的两种。前者是通过我们的感官得到的，它来得容易去得快。后者如胜利者的快乐、博学者的快乐，它得之不易但能长存，我们应该追求的是后者。一个人只有具备了知识、思想、道德和技能四个条件后，才能得到幸福。要达到这四个条件，就要采用教育和惩罚两种方法，技能需要通过操作和强制训练手段。

法拉比关于道德和教育的观点，包含了许多唯物主义实践论的因素。他强调人的道德的形成，是通过磨炼和实践取得的，品德和习惯是后天的，是可以改变的。这些观点对后来的思想家和教育家具有很大的影响。他主张“万事中为上”，与中国儒家的“中庸之道”是颇为相似的。这也是法拉比在研究各类哲学问题时的一个主

导思想。

三、灵魂论

法拉比说："灵魂是具有潜在生命的、能动的自然体的第一个完备者。"① "灵魂是不同于肉体的单纯的精神实质。"② 他认为"在肉体之前是不存在灵魂的，灵魂也不能从一个肉体转到另一个肉体，一个肉体不能有两个灵魂。"③

关于肉体死亡之后，灵魂是否还存在的问题，法拉比没有明确肯定的意见。他时而认为人死之后灵魂是不灭的，时而认为灵魂随着肉体的死亡而灭亡。他认为人的幸福存在于现世生活中，人通过知识和实践可以得到这种幸福。但是在另外的著作中，他又说："一个人知道什么是幸福，并尽力去争取它，他的灵魂不会随着肉体的死亡而灭亡的"。④

法拉比关于灵魂的看法，可以归纳为下列三种情况：

1. 具有善行和美德的人，他的灵魂是不灭的，他的灵魂永在幸福之中。

2. 具有恶行和低劣品德的人，他的灵魂也是不灭的，他的灵魂永在苦难之中。

3. 非善非恶、庸庸碌碌的人，他的灵魂是灭亡的。因为他不知道什么是幸福，更不知该如何去争取幸福。也就是说，他的灵魂还没有达到"可用理智"的程度，这种灵魂离不开肉体，一旦肉体死亡，它也就不存在了。

法拉比关于灵魂的学说，是为他的道德观服务的，他把灵魂的存亡与人的道德行为联系在一起。他不承认灵魂可以经过苦炼和净化而转化上升的说法，也不相信来世和末日。

---

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，121页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上，122页。
③ 同上。
④ 同上，124页。

法拉比关于灵魂的一些观点，是与宗教教义相违背的，受到了伊斯兰教上层的强烈反对，但也引起了后来许多思想家和哲学家的极大兴趣，对他们产生了巨大影响。伊本·西那和伊本·路西德在法拉比关于灵魂看法的基础上，又发展了这一观点。

四、理智论

理智是法拉比研究的一个重要哲学问题，也是他的哲学理论的一个基石。虽然亚里士多德和其他一些古希腊哲学家在研究人的认识过程时，也提出过形式与质料、潜能和现实的关系，但都没有像法拉比对这个问题提得这样明确和系统。

他认为，人的灵魂中包含许多表现形式不同的力量，也就是智力，或称理智。这些理智有种类和等级的不同。

1. 实用理智。是人用以熟悉和掌握各种生活技能的能力，它更多地表现为体力的训练和操作。

2. 思维理智。它分为三个等级：

(1)潜在理智，或称原质理智。法拉比说："潜在理智是某一种灵魂，或部分灵魂，或灵魂中的一种力量，或一种可摄取事物本质和形式的单质"。① 它的功能是摄取存在事物的形象和本质，而不包括这些事物的质料，使它们存在于这个理智中。这时这个理智称为"潜在理智"，这些被认识的事物称为"潜在可识事物"。

(2)真实理智，或称直观理智。当潜在可识事物存在于潜在理智后，潜在理智上升为"真实理智"，这些潜在可识物成为"真实可识事物"，并具有直观特性。

(3)可用理智。当真实理智领悟了由物质抽象出来的真实可识事物后，它就可以接受纯粹形象。这时真实理智上升为"可用理智"，它是人类灵魂的最高一级理智，它与超人的"能动理智"也就没有多大隔阂了。

---

① 法拉比《论理智》(阿拉伯文)12页。贝鲁特，布维吉出版社，1938年。

法拉比在解释这三种理智的关系时说，第一级和第二级理智是由物质抽象出来的，是为高级理智服务和作准备的，领悟它们离不开物质，一旦物质不存在，这两种理智也就不存在。而第三级的可用理智是可以直接从超人的能动理智那里领悟事物的，因此它不需要物质，也不随着物质的消亡而消亡。当人的灵魂达到"可用理智"的境界时，它就已摆脱物质性，上升为纯理性，这时它就是不灭的。①

3. 能动理智。它是超出人的一种理智，法拉比说："它从未存在于物质，也根本不存在于物质"②，并把它称为"圣灵"。它的作用是把一切潜能变为现实。

法拉比借用"能动理智"来解释潜能如何变成现实，具体事物上升为抽象事物。这一点与亚里士多德的潜能与现实说中的"隐得来希"或"第一推动者"很相似，但并不相等。

法拉比关于认识事物过程的这个"理智说"，对伊斯兰哲学和中世纪基督教经院哲学有着深远的影响，因为这个"理智说"的最后阶段，完全陷入唯心主义的神学中去了。

五、形而上学

法拉比生活的时代，在主宰与宇宙和人类的关系问题上，产生了激烈的争论，法拉比对此也提出了自己的看法。

1. 自在和可在

他首先把事物分为"可在"和"自在"两大类。所谓"可在"，也就是它自身有存在的条件，但还必须有一个推动的因素，才使它的存在成为事实。所谓"自在"，就是自身决定自己的存在，如果它不存在，宇宙一切都变为不可能，它是一切事物存在的第一原因，这个"自我存在"就是真主。也就是说，真主是唯一的"自我存在"，其它宇宙万物皆为"可在"，或称"依附存在"。

---

① 法拉比《论理智》(阿拉伯文)21、22页。贝鲁特，布维吉出版社，1938年。
② 同上。

他说："真主是单纯的，唯一的，无偶的，没有多，没有运动变化，也没有区别，是万物的始因，这也就是真主的本质和特征。""而真主的'美名'，只说明与万物的关系。真主是高居宇宙万物之上的。""人们所知道的万物，存在于物质之中，天界的灵魂对此并不是全知的。这些存在的事物是彼此派生或衍生出来的，它们存在的第一原因即是真主。""真主并不直接知晓世间万物的细节，而是通过间接的方法，即真主是万物存在的第一原因。"①

法拉比关于真主本质和属性的见解，是想在哲学领域内，通过思维的方法，来解释造物主与万物的关系，这与宗教的解释是不完全一致的。

2."溢出说"

法拉比认为，真主是远远超出物质的理性，那么与万物的关系如何呢？真主是"独一无偶的"，那么又怎样产生这么"多"的事物呢？这些事物是先前就有的呢？还是后来产生的？为了回答这些问题，法拉比提出了"溢出说"。

"溢出说"最早是由新柏拉图学派提出的，但说法混乱，含意隐晦。法拉比用理念的方法，进一步阐明了"溢出说"。他说："世界和宇宙是根据真主的'知'而产生的，万物的存在仅仅有真主的'知'就够了。宇宙万物的产生并不是由于真主的动作或机体产生的，溢出是一种理念的行为。"②

关于"溢出"的方法，他说：在真主的自我存在的理念中，存在着溢出和创造的力量。因而由真主的本质溢出第一存在，即第一理念，这一理念具有双重性，开始有了"多"。

由第一理念产生第二理念，即最高天体和灵魂。

由第二理念产生第三理念和恒星。

---

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，110—112页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

② 同上，113页。

由第三理念产生第四理念和土星。

由第四理念产生第五理念和木星。

由第五理念产生第六理念和火星。

由第六理念产生第七理念和太阳。

由第七理念产生第八理念和金星。

由第八理念产生第九理念和水星。

由第九理念产生第十理念和月亮。

由最后一个理念产生地球和水、火、风、土四大元素，从而形成地球上的各种物质。①

这就是法拉比著名的"十大理念说"的主要内容，它既包含了新柏拉图学派的神秘主义，也包含了苏非派的神秘主义。

3. 天启和先知

天启和先知是伊斯兰教建立的最重要基础，因为所有经典和教义都是"天启"的，是通过先知传授给人们的。所谓调和哲学思想和宗教教义的矛盾，实际上也就是调和思维与天启的矛盾：是相信思维还是承认天启？穆斯林中第一个探讨天启问题并提出全面看法的哲学家就是法拉比。他运用心理学、形而上学、政治学和道德学等来阐述这一问题，企图调和两者之间的矛盾，使他的这一部分哲学思想，成为他的哲学学说中最突出的一部分。

法拉比关于这一问题的论述很长，他的最后结论可以概括为：先知和哲学家是一个意思，只是用词不同，这些词的最终含意，却是同一个概念，名异实同。他说："一个人要达到上述的任何一个等级，他本人首先要达到可用理智的等级，然后才可以理解宇宙的真谛。"② "区别仅仅在于，一个是通过个人幻觉直接得到真主的启示，另一个通过自己的理性思维领悟到真主的存在和宇宙的规

① 参看《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，110—115页。
② 法拉比《幸福之道》(阿拉伯文)43页。印度，海得拉巴出版社，1927年。

律。”①

他把哲学家和先知相提并论，同等看待，企图调和哲学和宗教的矛盾。但是他的这种尝试并没有成功，因为两者之间差距太大。他企图调和柏拉图和亚里士多德学说的分歧而作的另一种尝试，也没有成功，因为两人在许多哲学观点上的确存在着分歧。

法拉比这两种尝试虽然都没有成功，但对后来的阿拉伯哲学却产生了很大的影响，这就是对许多尖锐对立的矛盾，采取折中主义的调和立场，尽量缩小哲学与宗教的矛盾。

4. 世界和宇宙

法拉比关于世界和宇宙构成的理论，是建立在他的“溢出说”的基础上。他认为，宇宙是由星球组成的，是运动的，低的星球是由高的星球“溢出”来的。星球的运动和接触产生了水、火、风、土四大物质元素，这些元素以不同的比例和运动，混合成地球上各种物体，这些物体是由质料和形式结合而成的。

他认为，宇宙（上界）共有六级：(1)第一原因，即自在的主宰。(2)天界的理智，即众天使。(3)能动理智，即圣灵。(4)灵魂。(5)形式。(6)质料。地球（下界）也分六级：(1)天体。(2)人类。(3)动物。(4)植物。(5)矿物。(6)水、火、风、土四元素。

法拉比在关于宇宙和关于“溢出说”的论述中，都没有说明怎样从抽象的理念中产生出这些物质的星球。当然，他关于宇宙的了解，也受到当时天文学知识的局限，他谈的仅仅是太阳系。

六、政治和社会思想

法拉比哲学理论的一个重要特点，是具有鲜明的政治性和社会意义。他的政治和社会观点概括如下：

1. 社会的形成

法拉比认为，政治的最终目的是培养人的各种美德和达到真

① 法拉比《美德城居民意见书》（阿拉伯文）85页。开罗，1948年。

正的幸福。他说："一个人没有其他人的合作，是达不到这个目的的。因为人生来就要与其他人相联系的，他必须有其他人的帮助，才能达到自己追求的目标。""每个人都是这样，都需要他人的帮助和合作，需要与他人结合，与同类一起居住和生活。""这种共同的需要，就使人们结合起来，产生了生产结合体，产生了人类社会。"①

他把人类社会分为完全的和不完全的两大类。

(1)完全的社会。它包括：a. 大社会，即"许多国家结合在一起，互相合作。"或者"地球上所有国家结合在一起。"b. 中社会，即"一个民族在地球某一部分结合在一起。"C. 小社会，"一个城市的居民在一个国家中的某一部分结合和生活。"②

(2)不完全社会。即农村、区域、街道和家庭的结合。"这些不完全的社会中，最不完全的是家庭社会，它是街道社会的一部分，街道社会又是区域社会的一部分，区域社会又是城市社会的一部分。""区域社会和农村社会都是为城市服务的，其区别是：前者是城市社会的一部分，后者却完全是为城市服务的。""城市社会是国家社会的一部分，国家分为许多城市，一个完整的人类社会分为许多国家。"③

2. 国家的差异

法拉比认为，地球上各个国家之间的差异是由自然原因引起的，因为他们居住在地球上的地方不同，自然条件存在差异。首先，由水蒸气开始，地球表面蒸发的水蒸气有差异，引起了空气和水的差异。由于空气和水的差异，引起了动植物种类的差异。由于动植物的差异，引起农作物和自然资源的差异，造成了人们食品的差异。由于人们饮食的差异，形成了人们的生活习惯、道德、观念和语

① 法拉比《幸福之道》14页，印度，海得拉巴出版社，1927年。
② 法拉比《美德城居民意见书》(阿拉伯文)77－79页，开罗，1948年。
③ 同上。

言的差异。各个国家在这些差异的基础上，需要进行各种不同的合作、接触和来往，从而形成各种不同类型的社会体。

3. 城邦的种类

法拉比认为，人的最终目的是取得幸福。所以最理想的城邦，就是"结合起来，进行合作，以得到真正幸福的'美德城邦'了。""一个国家的所有城邦，若都能互相合作，以得到幸福，那它就是一个'美德国家'了。"①

法拉比把城邦分为四大类：

A. 美德城邦

法拉比为美德城邦下的定义是：该城邦居民知道什么是最大的幸福，也知道该如何去争取它。各人根据城邦社会的需要分工，各司其职，各尽其能。这样的城邦是建立在劳动、知识和崇高道德的基础上。该城邦最重要的是领导者的选择，因为他是一城之主，相当于人的心脏，他既要有天赋的才能，又要有后天的勤奋。

法拉比为美德城邦主列了十二个条件：(1)身体健康。(2)天资聪明。(3)理解力强。(4)善于词令。(5)集思广益。(6)饮食适中。(7)不贪酒色。(8)宽宏大量。(9)除暴安良。(10)扶危济困。(11)性情温和。(12)勇敢有胆量。如果一个人不能同具备这十二个条件，那就要有哲学家来领导，否则该城邦就要面临毁灭性的灾难。

B. 愚昧城邦

该城邦的居民不知道什么是最大的幸福，有人来指引他们，也不肯相信，更不会去争取它。他们生活的宗旨，就是追求物质享受，满足肉体需要。

C. 堕落城邦

该城邦的居民知道什么是真正的幸福，也领悟到宇宙的主宰，

① 法拉比《美德城居民意见书》(阿拉伯文)77—79页。开罗，1948年。

就是不履行职责，也不努力争取。

D. 迷途城邦

该城邦居民原来信仰主宰，但城邦主自称“先知”，伪造“天启”，破坏信仰，使整个城邦误入迷途。①

法拉比批判了把地球当作生存竞争场地，生存和幸福属于强者的“实力说”。他的“美德城邦”的设计，虽然是脱离实际的空想，但也代表了当时人们对未来的美好憧憬。

法拉比在阿拉伯哲学史上的显著地位，是由于他创立了完整的阿拉伯哲学体系，树立了严谨的治学方法和鲜明的学术派别而取得的。他在学习、继承古希腊哲学家各种学术观点的基础上，对各个哲学问题都提出了自己的看法。他对前人的观点不是生搬硬套，而是经过自己的思考和选择，并根据自己的认识加以发展的，表现出了非凡的才能和渊博的知识。

铿迪(801—873)开辟了阿拉伯哲学的道路，首先把希腊哲学介绍到阿拉伯人中来，有着不可磨灭的功勋。但他没有能够形成哲学体系，他所涉及到的各类哲学问题仍然是涣散、杂乱无章的。而法拉比却创立了完整的阿拉伯哲学体系和学说，对古代哲学中所涉及的问题，都有自己明确和系统的观点，在涉及到宗教上一些敏感的问题上，他也敢于大胆提出个人的见解，为后来阿拉伯哲学的进一步发展打下了基础。

历史学家认为：“法拉比是第一个穆斯林思想家，是一位名副其实的哲学家。”②“法拉比是穆斯林中最有才智、通晓古今科学的一位真正哲学家。”③伊本·赫里康(1211—1282)也说：“法拉比是穆斯林中最伟大的哲学家。”④

---

① 参看《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，140—152页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上，92页。
③ 同上。
④ 同上，154页。

阿拉伯人把亚里士多德尊为“哲学大师”，把法拉比尊为“哲学亚师”，就说明了法拉比在人们心目中的地位，法拉比对这一称号也是当之无愧的。

法拉比还精通音乐和医学，他的《音乐全书》是阿拉伯最伟大的音乐著作之一，无论在理论上或实践上，都有很高的学术价值。他的关于人体构造和自然现象的论述，对医学和自然地理也都有独到之处。

第二十四章　伊本·密斯凯维

第一节　生平与主要著作

伊本·密斯凯维(？—1030)全名是艾布·阿里·艾哈麦德·伊本·穆罕默德·伊本·叶耳孤卜，密斯凯维是他的号，意为"麝香之芬芳"。波斯人，出生年月不详，出生地是波斯的拉邑。是伊本·西那同时代的人，原为琐罗亚斯德教徒，后信仰伊斯兰教，少年时代放荡不羁，成年后循规蹈矩，在布韦希王朝阿杜德·道莱(936—983)素丹时，曾任大臣。1030年高龄在伊斯法罕逝世。

伊本·密斯凯维是一位哲学家、文学家和历史学家，著作据说有70多部。哲学著作有《道德修养》、《大成书》、《小成书》、《幸福》和《不朽的理智》等。文学著作有《阿拉伯与波斯文学》，历史著作有《列国兴衰记》等。

第二节　主要哲学思想

一、道德观

伊本·密斯凯维主要研究伦理哲学，他根据亚里士多德伦理哲学和伊斯兰教的教义，研究人的道德修养途径和道德观形成过程。他认为一部分人性善，另一部分性恶，这两部人的善恶是本性，是不会改变的。第三部分人非善非恶，这一部分人经过良好的教育，可以变善，或者受到恶习的传染，也可以变恶。他认为善包涵

"大善"和"小善"两重意义，"大善"即"普遍的善，绝对的善，它是最伟大的存在，最高尚的知识"。① "在所有的人都积极追求这一目标的同时，每个人又都具有个人特殊的善"，② 即"小善"，它"体现在对幸福的一种个人感受中"。③ 也就是说，一个人要想成为完全幸福的人，他应该具有这两种善的追求，他的行为要符合人类的原则，在追求全人类幸福的过程中，得到个人的幸福，而一个人是无法实现这种幸福的，所以人类要团结、合作、友谊和博爱，博爱是一切美德和社会的基础，因此，所谓道德学是集体道德学，或人类道德学，不是个人道德学。友谊不应该是自爱的发展和延伸，而是自爱的抑制和克服，是对周围人的热爱和合作，友谊只有在集体生活中才能体现出来。伊本·密斯凯维认为苦行主义是对他人的一种侵害行为，因为一个苦行者，无论他的生活多么清苦，也是需要别人帮助的，而他却不能帮助别人。一个人应该有所奉献，以弥补他的索取，这只有在社会生活中才能实现，苦行者自以为是公正的幸福的善人，实际上是自欺欺人，他并不了解自己行为的实质，也许他的行为是宗教行为，但决不是道德行为。他还认为，如果人们能够正确理解伊斯兰教的教义，就会发现它是一个完整的道德理论，其核心是"爱人"。宗教本身就是人类心灵的"锻炼"，宗教仪式如聚礼和朝勤等，其目的就是在人们心中培养起广泛意义的团结和友爱的美德。他还认为道德是一切宗教和一切哲学派别所追求的共同的目标，通过哲学理论和宗教说教培养人们的集体道德观念。他在《不朽的理智》一书中，收集了古代波斯人、罗马人、希腊人、印度人和阿拉伯人的格言和寓言故事，就是为了证明各个国家、各个时代人类理智追求的目标与宗教教义是一致的。这也是他根据自己

① （荷兰）第·博尔《阿拉伯哲学史》（阿文版）第241页，埃及，复兴印书馆，第5版。
② 同上。
③ 同上。

的经验总结出来的理论，他想告诉人们如何走上正确的人生之路，不要虚度年华，因为时间就是生命，正像健康时要想到疾病，快乐时要想到痛苦一样，人要经常反思就会减少谬误。伊本·密斯凯维和其它穆斯林哲学家一样，企图调和哲学与宗教的矛盾，虽然他并没有完全成功，但他的努力是可贵的，因为他找到了一个最容易被人们接受的共同点——道德学。

二、认识论

伊本·密斯凯维认为认识分感性认识和理性认识两种，感性认识是人与禽兽共有的，理性认识是人类独有的。感性认识是理性认识的前提，然而感性认识往往又会妨碍理性认识达到真正完美的境界，也就是平时所说的"感情冲动"和"缺乏冷静思考"等心理状态。提高理性认识能力的途径是修养，有"修养"的人才能透过事物的外表认识到事物的本质，同时还要掌握逻辑思维和推理的方法，掌握自然科学，因为自然科学可以验证逻辑结论的正确性。哲学原理和逻辑推论又可以深化自然科学的理论和实践，而仅仅凭感性知识是达不到这个目的的。人类有理智和灵魂，因而人类是宇宙中造物的终端，然而人类的灵魂和理智又存在着差异，所以又有普通人、学者、哲人和先知等不同的品级。

伊本·密斯凯维的认识论是他的道德观的基础，因为他相信有一部分人通过教育是可以变好的，教育就是启发理智和灵魂，提高他的理性认识的品级。

第二十五章　伊本·海赛姆

第一节　生平与主要著作

伊本·海赛姆(965—1039)全名是艾布·阿里·哈桑·伊本·海赛姆,拉丁名为 Alhazen,译音为艾尔黑丝恩。965 年他出生于巴士拉,是著名的数学家、自然科学家和哲学家。他曾设想在埃及阿斯旺修一水坝,拦洪蓄水,控制水量,保证尼罗河常年灌溉。这一设想得到当时埃及法帖梅王朝哈克木(985—1021)素丹的支持,请他到埃及来,但当他去实地考察后,发现工程浩大,技术复杂,花费甚巨,他原来的设想难以实现,知难而退,便以当地有许多名胜古迹、不易为水淹没为理由,向素丹谢罪,罢此壮举。素丹命他在宫中任职,他畏君如畏虎,恐遭不测,便佯装疯癫辞官,直到 1021 年哈克木素丹逝世,他才敢显出自己的才能,潜心于科学和哲学研究。1039 年死于开罗。

伊本·海赛姆著作很多,据说有 200 多种,但大部分已失传,主要是自然科学,尤其是光学方面的著作,还有许多哲学著作。主要有:《波菲利逻辑学引论注解》、《亚里士多德伦理学注解》、《亚里士多德灵魂说注解》、《论人与世界》、《论原则、本质和完善》、《论幸福与痛苦》和《论理智的本质》等。光学著作有《光学》、《论夕照》、《论物镜》和《论成影》等。数学著作有《欧几里德几何和数学原理》、《解析几何》、《数字解析》和《算术概论》等。

第二节　主要哲学思想

伊本·海赛姆认为真理只有一个，人们的分歧是如何达到真理的途径。通过研究感性事物的因素和理性事物的形象，即逻辑思维加工后的感性认识可达到真理。他研究哲学的目的就是为寻求真理，因为哲学是一切自然科学的基础。他认为只有亚里士多德的思想、学说和著作，才够得上哲学，因为亚氏把众多的感性知识联系起来"统一"认识，变成了理性知识。伊本·海赛姆认为一种物体的本质是该物体各种属性本质的总和，正如全体是各部分的总和一样，因此，概念也就是内在属性的总和。也就是说，以感性认识为质，以理性认识为形，得出逻辑概念。他认为认识由三个步骤组成：1. 感觉；2. 比较。即现在的感觉与以前逐步形成的在记忆中感觉作一比较；3. 判断，决定现在的感觉与记忆中的感觉是否类似。感觉即感官传递的消息，也就是感性认识，比较和判断是需要思维的，是理性认识的过程和结果，因此，感性认识和理性认识是密切不可分的。他的认识论基本倾向是唯物主义的，他十分重视科学实验和运用逻辑进行归纳，因而对建立在天启基础上的宗教持怀疑态度，他对各种信仰也进行过研究，结果是他对这些信仰并不是确信不疑，所以在他死后，被指控叛教，他的著作被认为是异端，遭到焚烧。

伊本·海赛姆在自然科学上的成就，远远超过他在哲学上的成就，在光学理论和实践方面的成就尤为突出。

他首先提出视觉的产生是由物体发出的光辐射线引起的，光线进入人的眼睛网膜而成像的，然后这种成像通过视觉神经传达到大脑皮层，就产生了物体的直觉形象，他的这一论断推翻了托勒密关于物体直觉形象是由眼睛的光线射到物体后而产生的论点。他第一次提出眼睛晶状体看到的物体要比实际的为大，从而推论

出光线的反射和折射定律。他第一次详细阐述了眼睛的构造，用图表示出来眼睛构造的各个部分，确定了专用词汇，如视网膜、角膜、玻璃体和水晶体等，一直沿用至今。天文学方面，他观察行星运动的规律，他计算它们之间的距离和由此所得出的结论，对五百年后的德国人开普勒(1571—1630)在大气折射的计算和确定行星运动三定律(开普勒定律)时，具有很大的启发和帮助。

伊本·海赛姆是用唯物主义认识论的思想来指导自己的科学研究和试验活动的，科学的实践结果又成为他的哲学思想和理论的根据，所以阿拉伯著名学者穆斯塔法·奈瑞夫认为"伊本·海赛姆早在英国哲学家弗兰西斯·培根(1561—1626)五百多年之前，就提出了'科学实验理论'的，他的理论是建立在观察、实验和归纳的基础上"。①

① 《阿拉伯简明百科全书》(阿文版)第一卷，第29页，贝鲁特，复兴出版社，1981年。

第二十六章　伊本·西那

第一节　生平与主要著作

伊本·西那(980—1037)的全名为艾布·阿里·候赛因·伊本·阿卜杜勒·伊本·西那,拉丁名为阿维森纳。公元980年,他出生于中亚的布哈拉城附近的一个乡村里,当时布哈拉属于阿巴斯朝的版图。伊本·西那幼年时,随家庭来到布哈拉,他聪明好学,10岁时就能背诵全书《古兰经》,后来又学习了许多宗教课程。这时在布哈拉来了一批伊斯玛仪派学者,传播什叶派的思想,许多人都受到影响,其中包括伊本·西那的父亲。但是伊本·西那只听这些人的讲座,了解他们的主张,并不接受它,而是潜心学习各种知识,其中有数学、天文学和医学。他的医学老师是一位基督教徒,名叫伊萨·伊本·耶哈也,他学习刻苦,成绩优良,不仅注意理论学习,而且重视临床实践,留心观察各种病状和医疗效果,16岁时,他的医术已蜚声四方,求医求药者纷至沓来。这时他对哲学产生兴趣,用了两年时间,钻研哲学、逻辑学、物理学和形而上学等。

他每逢遇到疑难问题,总是苦思冥想,甚至在梦中也在思考这些问题,决不轻易放过。他自己也承认,亚里士多德的《形而上学》一书他读了40遍,许多内容都可以背下来,却不完全理解其意。后来一次偶然机会,他花了三个迪尔汗买了一本法拉比的《亚里士多

德〈形而上学〉解析》，读后，疑难问题迎刃而解。①

伊本·西那18岁时，布哈拉城素丹努哈·伊本·曼苏尔(976—997年在位)得了顽症，久治不愈，请来伊本·西那，手到病除。努哈素丹把他留在宫中，随时为自己治病，而伊本·西那却因此有机会阅读宫中图书馆的大量珍贵藏书，大大丰富了自己的知识，这时他的医学知识和哲学观点趋于成熟和定型，开始了他的创作活动阶段。不久，努哈素丹去世，国内发生了动乱，伊本·西那的父亲也病故，伊本·西那在布哈拉无法继续待下去，公元1001年，他离开布哈拉，来到花剌子模，在戈尔甘城结识了当地富商阿布·穆罕默德·希拉兹，后者为他购置了一所房子，供他讲学和著书立说。学生中有一个叫阿布·奥贝德·朱尔加尼，后来一直追随他，并为他完成了传记。不久戈尔甘城发生动乱，伊本·西那不得不离去，到了哈马丹城。他为这里的素丹夏姆斯·道莱(卒于1023年)治愈了痼症，素丹任命他为宰相。他执法严格，廉洁奉公，引起武将们的不满，夏姆斯·道莱被迫将他免职。后来素丹旧病复发，只得又把他请回治病，向他致歉，让他重视朝政。

伊本·西那在这里度过了一段比较安定的时期，一面协助素丹治国，一面讲学、著书立说。后来夏姆斯·道莱素丹在一次征伐战中身亡，新君即位后，有意怠慢他，他一怒之下离开哈马丹城，几经周折，来到伊斯法罕，受到阿拉·道莱的热情接待。

伊本·西那在伊斯法罕生活了十四年，完成了许多著作，因积劳成疾，于公元1037年逝世，终年57岁，埋葬于哈马丹城郊。后来伊朗政府为他修了很大的陵墓，和一个大型图书馆，以他的名字命名。

伊本·西那生活的时代，阿巴斯王朝中央集权统治日衰，群雄纷起，各霸一方，自立为王(素丹)，诸侯之间兼并征讨战争连绵不

① 参看《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，93页和159页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

断，巴格达的哈里发名存实亡。在这样动乱的年代里，各阶层人民都遭受巨大的灾难，就连伊本·西那这样的人，也难免身受其害。他在哈马丹任夏姆斯·道莱素丹的宰相时，就曾经被横行霸道的武将们逮捕，险遭杀害。他离开哈马丹前往伊斯法罕途中，被哈马丹新君的士兵抓获，在狱中关了四个月之久，后来他设法越狱，乔装逃到伊斯法罕，才幸免于难。

伊本·西那一生坎坷，颠沛流离，历尽艰难。然而他意志坚强，精力旺盛，在艰难的环境中，在日理万机之余，仍坚持讲学和写作，为人类留下了宝贵的思想文化财富。

伊本·西那著作很多，据说有一百多部，有长篇著作，也有短篇论文。内容包括哲学、医学、自然科学和文学，其中部分著作用波斯文写成，大部分著作用阿拉伯文写成。主要著作有：

一、《治愚书》（又译《治疗论》、《医经》），是伊本·西那的主要哲学著作。包括逻辑学、物理学、数学和神学（形而上学）四大部分，是伊本·西那在哈马丹和伊斯法罕写成。这是一部百科全书式的哲学巨著，共18卷，伊朗曾用石刻出版过该著作中的物理学和神学两部分，埃及1953年出版过逻辑学，1956年捷克科学院在布拉格出版过物理学中的《论灵魂》一编（第六编）的法文译本。英国牛津大学图书馆藏有该著作全套18卷的手抄本。欧洲其它国家和阿拉伯国家的一些图书馆藏有该书的部分手抄本。

二、《解愚书》（又译《拯救论》），是《治愚书》的缩写本，内容简明扼要，通俗易懂。伊本·西那的这本书是为那些“想超出一般老百姓、靠近上层、掌握一些哲学基础知识的人”[①]而写的。该书与伊本·西那的另一著作《医典》合在一起，公元1593年曾在罗马出版。1912年，埃及出版过该书的单行本。

三、《指示与提示》（又译《指要与诠明》、《训导书》）。这是伊本

① 《阿拉伯哲学史》（阿拉伯文）下册，162页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

·西那晚期著作，内容包括逻辑学、物理学和形而上学。内容丰富，观点鲜明，是伊本·西那晚年哲学思想的代表著作，该书已译成英文和法文，19世纪末在欧洲出版。

四、《医典》，这是伊本·西那最重要的医学类著作。该书共分5卷，在哈马丹时开始撰写，到伊斯法罕后才完成，是"一部中世纪真正的医学百科全书"。① 第一卷，医学基本理论，包括人体解剖和器官功能。第二卷，医疗的基本规律和药物效能。第三卷，卫生，预防与健康。第四卷，疾病的分类、症状与治疗。第五卷，药物的合成与功能，即药理学。早在中世纪，《医典》一书即已译成拉丁文，后又转译成许多欧洲语言，从12世纪到17世纪的五百年内该书是欧洲许多大学医科专业的主要教科书。除《医典》外，他还有《论心脏病的治疗》、《脉搏》和《腹绞痛》等医学论文。

伊本·西那还是一位诗人和文学家，他的医学《千行诗》和长诗《灵魂颂》，不仅是重要的医学和哲学著作，而且也是优秀的文学作品。他的《哈义·伊本·耶格赞》、《飞魂》和《萨拉曼兄弟》等小说和文集，是饱含哲理的象征主义文学代表作。

第二节　主要哲学思想

一、关于哲学和逻辑学

伊本·西那虽然不是阿拉伯哲学的奠基人，也不是阿拉伯哲学思想发展史的最后集大成者，但却是阿拉伯哲学史上一位影响深远的思想家、哲学家。他生长的时代，由于翻译家们大量翻译、注释和评论古代希腊哲学家的著作，阿拉伯思想正处于迅速发展的阶段。这时候出现了像铿迪和法拉比这样杰出的思想家，他们为阿拉伯哲学确定了研究的主要方向，为后来的哲学家们铺平了道路。

① A.F. 艾哈瓦尼博士著《伊本·西那》（阿拉伯文）28页。埃及，知识出版社，1958年。

伊本·西那也没有偏离这条道路，他主要汲取亚里士多德的哲学思想，研究主要对象也是逻辑学、物理学、数学、医学和形而上学等。他把哲学看成是不受时间限制的人类永恒的学问，是学问之本，是高于其它学问的。他认为逻辑学是理解和掌握各类知识的重要工具，它告诉人们正确的思维和正确的判断，从而帮助人们正确认识和掌握客观真理和规律。他认为哲学是无所不包的，所以逻辑学又是哲学的一部分，区别在于：是对逻辑学的内容进行理论研究，还是用逻辑学的规律去研究其它学科，从而避开了古代希腊哲学家逍遥派和斯多噶派关于这一问题的争执。他认为逻辑学是纯理论的概念学，因为"逻辑学的内容只存在于人们的头脑中，它告诉人们什么是正确的界，什么是正确的度，这就是所谓的据。"① 但是逻辑学是什么重要的，因为"逻辑学告诉我们什么是真正的界限，如何区分本质和现象，如何区分正确和谬误，因而我们在理解概念时就不会犯错误，并作出正确的判断，而不会接受错误的或不正确的结论。这样逻辑学就为我们描绘出通向真理之路的依据，使我们避免犯诡辩论的错误。"②

二、关于灵魂

灵魂是古代希腊哲学家研究的重要命题之一，他们的观点各不相同，分成许多派别。到了中世纪，穆斯林哲学家们又研究了这一命题，虽然《古兰经》并不鼓励穆斯林去深入研究这一问题，一些教律学派如马立克派和沙斐仪派还反对这类研究工作。但是伊斯兰教中什叶派和逊尼派两大教派，穆台凯里姆派、艾什耳里派和苏非派等各个学派中的学者们，都对这一问题有不同程度的研究，而且意见各不相同，并且为此展开激烈的争论。有的认为它是纯精神的；有的认为它是物质的另一种表现形式；第三种则认为它是介于纯物质与纯精神两者之间。伊本·西那对于灵魂的分析和论述，是

① 伊本·西那：《治愚书》、《逻辑篇》（阿文版）14页，1953年，开罗版。
② 伊本·西那：《治愚书》、《逻辑篇·前言》（阿文版）第57页，1953年，开罗版。

他的哲学思想中最突出的一部分，他把法拉比关于灵魂的学说向前发展了一步，他这方面的专著和论文也最多。如《论文的灵魂及其表现》，《关于灵魂的分歧》、《论灵魂不灭》、《灵魂与肉体》、《论灵魂》、《灵魂潜力分析》和长诗《灵魂颂》等，这些著作大部分用阿拉伯文写成，少部分用波斯文写成。伊本·西那在研究灵魂问题时，除了借鉴前人的学术成就外，还特别借重亚里士多德以后医学发展的成就。他从形而上学、神学和医学生理学三个方面研究了这个问题，提出了许多新的看法和论证。

1. 灵魂的存在

为了证明灵魂的存在，伊本·西那列举了五个方面的论证。

(1)生物运动的证明

伊本·西那把运动分为自觉的和不自觉的两种，这两种运动都不是发自运动的物体。他认为"不自觉的运动是由外力强加于物体后产生的，自觉的运动如人在地面上走路，或鸟在天空中飞翔，虽然是由人或鸟有意识发出的，然而走路和飞翔都是克服自然界规律产生的运动，因为人体自身的重量要求他呈静止状态，鸟由于自身的重量要求它落在地面上。这两种违反自然界常规的运动，是由于它们自身有一种特殊力的作用，这就是灵魂。"① 伊本·西那认为动物自身有意识的运动，就是灵魂存在的证明，因为"灵魂是这种自觉运动的内在推动力。事实上，我们看到一些肉体具有感觉、意识、成长和繁殖同一类而不同一体的能力，这一切行为之原就是灵魂"。②

(2)生理意识与感情的证明

人是有感情和意识的，他"对于新奇的事情，首先表示惊讶，进而是欢笑；对于悲哀的事情，首先表示不安，进而是痛哭。他可能因为做了一些不该做的事情，产生与别人一样的感觉——羞耻。这些

① 伊本·西那《灵魂潜力分析》(阿文版)第8页，1908年，开罗。
② 同上，第9页。

心理意识是人的特征，人还可以说话，可以利用各种手势，而最重要的是人可以体会到纯理性概念的含义来，可以从已知中接受和意识新的知识，这一切只存在于人，因为人有灵魂。”① “灵魂是超出一般属性的特殊力量，亦即潜能。人有了灵魂，才能接受抽象的事物和概念，才能进行思维、想像和判断，认识新的未知的事物。”② “内在推动力、内在意识力，都称为灵魂，它实际上是一个原或本，操纵着人体各器官，它只是一个，它就是灵魂。”③ 也就是说，伊本·西那认为人的感情和意识是灵魂存在的表现和证明。

(3)人的本质延续的证明

伊本·西那把肉体与灵魂进行比较，他看到“人的肉体是处于不断的消耗和补偿过程中，所以人需要食品，补充消耗和变化了的肉体。要知道人的肉体在20年内，是完全更换过的，它实际上已不是原来的那些部分了。而人的灵魂自出生后就有了，是不变的，所以这个人才延续下来，才能回忆起过去许多事情来，才能在这期间——甚至一辈子——使自己的本质延续下去。本质与肉体是不同的，是看不见的，但确实是存在的，它就是灵魂。所以说灵魂又是超脱感觉和想像的。”④ “灵魂是一切可认识事物的停留所，它不可能是肉体的某一部分，也就是说，它不同于肉体，虽然它是具有欲望、感情和意识多种功能，但它却是不可分割的，它是这些潜在功能的共同联系，它不具有实体，因为实体是可以分割的。”⑤

(4)“我”的证明

伊本·西那说：“我们经常听到人这么说‘我看了，我喜欢它，我讨厌它’；也可以这样说，‘我用手拿东西，我用腿走路，我用舌头讲话，我用耳朵听，我考虑过了，我想到了，我幻想过……。’这些意

① 伊本·西那《灵魂潜力分析》(阿文版)第204页，1908年，开罗。
② 同上，第205页。
③ 伊本·西那《指示与提示》第一卷(阿文版)第126页，1907年，开罗。
④ 伊本·西那《论人的灵魂及其表现》(阿文版)第7页，1943年，开罗。
⑤ 同上，第8页。

识，这些动作，必然有一个共同的联系，它不是身上的某个器官，或器官的某个部分，因为眼睛只能看不能说，手只能拿不能走，所以必然有一个共同点，联系着这些意识和行为，这就是每句话中的'我'字，这个'我'支配这一切意识和行为，它又不同于这些意识和行为，它是超出这些意识和行为，这个'我'的实体的存在，它就是灵魂。"①

(5)抽象"人"的证明

为了证明灵魂的存在，伊本·西那作了一个有趣的设想，他说："可以设想，一个人是一次地完整地被创造出来，他可以摆脱外界的一切影响，他不要看，因此不必证明视觉的存在。他周围什么都没有，因此不必证明感觉的存在……。就是说，他的各个器官彼此没有相连，没有接触，不需要发挥其功能，就在这个时候，他只意识到'自我'的存在，而意识不到其它任何事物的存在，这种自我意识就是灵魂。"② 伊本·西那的这一例证，与后来的法国哲学家笛卡儿(1596—1650)的"我思故我在"的原则十分相近。

伊本·西那关于灵魂的分析和论证，实际上是研究人的精神的存在和作用。在阿拉伯语中，"灵魂"一词常常包涵"精神"的意思，他的这些论述实际上是在分析精神与物质的关系。他是医生，精通外科，因此他关于灵魂的论述又受到医学和解剖学的极大影响。比如，他承认人的最初认识来源于实践，是通过感官接受的，但是又认为人的视、听、嗅、味、触五种感官，彼此是独立的，互不支配的。因此它们需要把自己得到的外界信息，传递给一个"总调度"、"总指挥"，伊本·西那称它为"共感官"。他通过感性认识和理性认识的发展和转化过程，论证这个"共感官"就是人的"灵魂"。

我们从现代医学中知道，人的语言、思维、实践、认识和判断等，都是大脑皮层的神经中枢活动的表现。伊本·西那所说的"共

① 伊本·西那《论人的灵魂及其表现》(阿文版)，第10页，1943年，开罗。
② 伊本·西那《指示与提示》第一卷(阿文版)第121页，1907页，开罗。

感官”或“灵魂”，实际上就是指人的“高级神经中枢”。由于当时的医学和解剖学的研究、实验还很不完整，所以他的观点也存在许多缺陷，但是他的这种尊重实践和实验研究方法，却代表了中世纪哲学研究中的一个重要转折点，对后来东西方的哲学研究都有很大的影响。

2. 灵魂的性质

伊本·西那认为：“灵魂是人类的完备，人若没有灵魂，就不成其为人。这种完备有双重含义：人的生命力和器官的各种表现是第一完备，人的思维、感情、选择、判断是第二完备，体现了人的知和行的两种潜能。完备不是形象，也不是形象的同义词，形象是一种完备，但完备不一定都是形象；形象只是物质的抽象，它离不开物质，灵魂是超脱物质的，所以灵魂不是物质的形象；灵魂完全不同于肉体，它可以没有肉体而存在，而肉体却不能没有灵魂而存在。譬如，人体某一器官可能因为长期从事某种工作而感到疲劳，机能会衰退，而灵魂则不会。又如，人在40岁以后，人体各器官停止发育，并开始衰退，而人的灵魂的潜能，即认识、思维、判断的能力，在40岁以后的许多时候表现出更健全，更强大，所以灵魂完全不同于肉体，否则在40岁以后也应该衰退。”①

根据灵魂的这种性质，伊本·西那得出的结论是“灵魂不灭”。他认为“灵魂随着良好的肉体的产生而产生，新生的肉体是灵魂的工具，属于灵魂。”② “灵魂不可能先于肉体存在，否则它的数目就是固定的，而人的数量在增加和繁殖，灵魂如何增加和繁殖，灵魂是不可分割的单质，不可能由一个灵魂再分割出一个或多个灵魂，一个灵魂也不可能同时成为两个肉体的灵魂，所以，只有当肉体产生时，灵魂也随之产生。”③ “一个肉体一个灵魂，有多少人就有多

① 参看伊本·西那《解惑书》(阿文版)第177—184页。1938年，开罗。
② 同上，第184页。
③ 同上，第220页。

少灵魂，这些灵魂数量是多的，但本质却是一个。”① 但是“灵魂并不随着肉体的死亡而死亡”，“当肉体死亡，灵魂离开肉体后，仍保持原来一样的数量，每一个灵魂仍然是一个单质，只是它们原来所在的肉体形状不同，它们产生的时代不同。”② 伊本·西那与法拉比不同，他不认为一个人的灵魂由潜能上升到实际理智时，有什么质的变化，对它的毁灭与不毁灭有什么直接影响，“虽然灵魂与肉体同时产生，但肉体不是灵魂的因，灵魂不是肉体的果，彼此没有因果关系。灵魂不灭就因为它是一个不可分割的单纯的魂。”③

因为“灵魂与肉体是同时产生的，一个肉体只有一个灵魂。”④ 所以伊本·西那否认“转世说”或“轮回说”，因为承认“转世说”，就等于承认“一个肉体有两个灵魂，或一个灵魂有两个肉体，这是荒谬的。”⑤ 同时他也强调“灵魂统一性”，即“每一个人都有一个灵魂，在这一点上，人与人之间是没有区别的，不能认为有的人有灵魂，有的人没有灵魂，因为灵魂与肉体是同时产生的，没有灵魂就是说肉体也没有产生。”⑥

3. 对灵魂的分析

伊本·西那对灵魂表现出来的功能，作了详细的分析，他把这些功能称为力，分析由简单到复杂，由低级到高级，由不完整到完整。根据他在《治愚书》和《解愚书》中的阐述，概括如下：

(1)灵魂的植物性功能。包括三种：

1). 消化力。它把其它物质转化为与本体一致或相应的物质，以代替由本体消耗掉的物质。

2). 生长力。它使本体按比例增长，逐渐达到成熟的阶段。

---

① 伊本·西那《解愚书》(阿文版)，第222页。1938年，开罗。
② 同上，第184页。
③ 同上，第223页。
④ 同上，第230页。
⑤ 同上，第230页。
⑥ 同上，第239页。

3). 繁殖力。它使本体的特定部分具备潜能，在条件具备时，成为实际上的本体的同类体。

(2)灵魂的动物性功能。包括两种：

1). 能动力。它使人的肌体各部分能够灵活运动，使人为了满足享受产生欲望，和为了排除伤害产生愤怒等。

2). 意识力。外部意识力，通过视、听、嗅、味、触五种感官取得。内部意识力，即意识可感觉事物的外部形象和它们的内在涵义。前者如羊对狼的形状、大小和皮毛颜色等外部形象的意识；后者如羊对狼内涵的敌意的潜在意识。动物界的天敌意识就是这种意识的作用和反映。内部意识力包括：a. 共感力。接受五种外部感官传来的所有信息；b. 摄像力。在客观事物形象消失后，把它的形象摄取和保存下来；c. 选择力。对形象的选择和取舍；d. 想像力。对可感觉事物内在涵义的潜意识；e. 记忆力。对潜意识的记录和回忆。

(3)灵魂的人性功能。即灵魂的理智，包括两种：

1). 实践理智。根据得到的局部认识和实践，指导人的各种思维和行为，形成道德原则，再由道德原则指导其它各部分力的行为，使道德成为实际生活中的美德；

2). 理论理智。它将对物质的认识抽象为概念，形成整体知识，使人的理智真正发生作用。这是人的灵魂力的最高峰，也是人与其它生物的区别。

伊本·西那是医生，所以他在分析人的灵魂时，又与医学观点结合在一起，他认为人的灵魂的感受功能(即植物性功能)是大脑的前部，灵魂的意识功能(即动物性功能)是大脑的中部，灵魂的理智功能是大脑的后部。他认为人的灵魂从一生下来就有了，因为它与肉体同时产生，但这时的灵魂并不是完全表现出来的，只有它的植物性功能和动物性功能发挥作用。它的理智功能要经过三个阶段：a. 理智的原质状态。它本身不能转变为行动，比如未启蒙的儿

童，没有学习读书写字，并不等于说他不会读书写字；b. 理智的潜在状态。它本身具有了转变为行动的条件和工具，还没有发挥出来，好像经过启蒙的儿童，知道了简单的道理，如全体大于部分，等于同一个量的两个量也相等……；c. 理智的完备状态。这时一个人就有了完全思维和抽象的能力，理智的最后阶段是实践和运用。伊本·西那把理智发展的几十阶段以《古兰经》的一段经文作例证，他把理智的原质状态比做灯台，把理智的潜在状态比做橄榄树和油，把理智的完备状态比做玻璃罩，理智的实际运用就是这盏灯发出的光。“真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，那座灯台上有一盏明灯，那盏明灯在一个玻璃罩里，那个玻璃罩仿佛一颗灿烂的明星，用吉祥的橄榄油燃着那盏明灯，它不是东方的，也不是西方的，它的油，即使没有点火也几乎发光——光上加光——真主引导他所意欲者走向他的光明。真主为众人设了许多比喻，真主是全知万事的。”（《古兰经》24：35）

伊本·西那关于灵魂的分析，前一部分是从医学角度出发的，后一部分和“灵魂不灭”的结论，却是从神学和宗教立场出发的。

三、关于认识论

伊本·西那认为认识分为感性认识和理性认识两类，他说：“认识就是取得被认识事物的某种形象，如果是物质事物，那么这种形象应当是某种抽象。”① 总的来说，认识“就是被认识事物的真实，对认识者的某种体现和反映。”② “如果是物质，被感觉事物就反映在人的感官中，如果是非物质，被认识事物就反映在人的理智中。感官的认识是部分的，理智的认识是整体的，两种认识都是不同程度的抽象。”③ 这就是说，认识就是对事物的抽象。

1. 感性认识

---

① 伊本·西那《指示和提出》第一卷（阿文版）第155页，1907年，开罗。
② 同上，第130页。
③ 同上，第135页。

伊本·西那又把感性认识分为外在感性认识和内在感性认识两种。

1). 外在感性认识

伊本·西那认为，人通过感官得到的事物形象的抽象，就是外在感性认识。这些形象与实际事物是一致的，就像印章与印记一样，印章是什么样子，蜡封上的印记就是什么样子，但印记不是印章，它表现不出原印章的长度、高度，是骨质的还是石质的，所以印记又不是原来的印章，而是某种抽象了的形象。

伊本·西那还认为，为了得到外在感性认识，除了人体的感官外，还要有媒介，如空气、水分和光线等。因为人的感觉实际上是某种(感受的)影响或反应，是一种心理的功能和表现，它是外界事物对感官产生的影响，或感官对外界事物作出的反应。他认为人的感官有简单与复杂之分，是有先后次序的，最简单的感官也是最需要的感官，他排列的次序是触、味、嗅、听、视。他分析了这五种感官的传递神经，它们在人体中的位置和传递的途径，与现代医学的分析完全一致。伊本·西那关于外在感性认识的分析，在医学上的学术价值超过了它在哲学上的学术价值。

2). 内在感性认识

伊本·西那认为，通过感官得到的感受还不是真正的感受，因而也不是真正的认识，这些被感受的事物要经过"共感官"或"总感官"来加以区分，再把它传递到大脑中的"幻像库"，使之产生内在的反应。因受感官得到的感觉，在外部被感受事物消失后，这种外在的感受也随之消失，如冷热、苦甜。而内在感受相反，被感受事物消失后，这种感受仍存在，如羊对狼的警惕。外感性认识的客体是存在的物质，内在感性认识的客体是形象，是被感受事物消失后保留下来的形象，这些形象是共感官所特具的幻像力和摄像力的表现，这种力量不仅可以使被感官事物的形象进一步抽象，而且还可以使这种抽象恢复被感受事物的本来形象。伊本·西那还运用这

一观点来解释睡着的人为什么有时会做梦，醒着的人为什么有时会产生幻觉。

2. 理性认识

由个别的具体的事物取得整体的抽象的概念，这是感性认识所不能达到的，而是由理性来完成，这就是理性认识。伊本·西那认为理性认识的首要任务是取得抽象的概念，然后对这些概念加以验证，并把验证的结果作为逻辑推论的前提，来认识宇宙万物和它们的造物主。

伊本·西那关于理性认识的分析，和他关于灵魂理智的分析，是完全一致的，与法拉比关于理性认识过程的分析也基本相同。但是他特别提出了"直觉"和"圣智"的概念，认为这是"先知先觉"的一个品级，也是人类理智的最高品级，他还以此来解释人类中出现"先知"的原因。

四、关于形而上学

形而上学中最重要的是神学，也就是主宰与万物关系的学问。一切存在的事物都有它的因，这是所有哲学家都承认的。亚里士多德认为有四因，即质料因、形式因、动力因和目的因。伊本·西那却认为只存在一个因，一个绝对的因，这就是主宰。因为主宰是"绝对的必然的自我存在"，所以又称"自在"，其它的一切存在都是由"自在"而"存在"的，又称"可在"，即"可在可不在"，所以主宰是永恒的，宇宙万物是要毁灭的。如何由主宰产生出宇宙万物，伊本·西那接受法拉比"溢出说"的有关观点，他认为由"上界""溢出""理智——灵魂——天体"来，这是第一个"三位一体"，其中已包含有物质的因素，由这一组产生出第二个、第三个……直到我们这个世界，即"人的理智——人的灵魂——地球"最后一个"三位一体"。

五、关于政治与道德

伊本·西那从政多年，形成了自己一套完整的政治观和道德观。他认为一个人最重要的是个人修养，这是从事一切其它事业的

基础，使他更容易接近其它人，有了良好的个人修养，才能去要求别人，也就是说，正己先于正人，己不正，不能正人。个人修养最重要的是有“自知之明”，因为人有灵魂也有肉体，有理智也有感情，因此，难免产生偏离和失误，成为追求幸福道路上的障碍。明智之人懂得这一点，也知道如何去克服，经常自我反省，衡量自己的行为和功过。伊本·西那还认为一个人生活在社会群体之中，要有自己的宗教信仰。选择什么人做朋友是十分重要的，一定要把志同道合、品德高尚的人做为自己的一面镜子，以他们的优良品质作为自己的座右铭，才不致于误入歧途。他认为掌权者比其它任何人都更需要加强个人修养，因为他特有的地位和权势，人们对他只有献媚奉迎，不敢直言揭露他的错误和缺点，这样他就很难“明察”下情，以致误国误民，所以他更需要“严己、多思和兼听”，要做到这一点，必须有良好的个人修养。

伊本·西那也有一套完整的从婴儿一直到成年的教育理论。他认为喂养婴儿的奶汁十分重要，对婴儿的性格和健康有直接的关系，如果母亲不能亲自喂养，奶娘一定要精心挑选，避免喂养动物奶汁。婴儿断奶后就要开始进行认识性教育，让他从小养成良好的习惯和品德。幼儿的可塑性很大，对幼儿的教育应该是宽严相结合，诱导和强制相结合。人的天资是有差别的，在青少年受教育时期，不能强求一律，应该因人施教，根据各人的智力和爱好，学习各种专业和技能，成为自食其力的人。孩子长大结婚后，应该独立生活，和父母在一起生活，只会给双方带来苦恼和麻烦，使年轻人失去进取心，增加依赖性，对个人、家庭和社会都是不利的。

伊本·西那是一位伟大的哲学家、杰出的医生、科学家和百科全书式的学者。在许多哲学问题上，都有独到之处，也包含了明显的唯物主义倾向。虽然他涉及的范围没有超过法拉比，但他在一些重要哲学命题上，却有重大的突破，不仅使他的声誉远远超过法拉比，而且对东方和西方都产生了深远的影响，在哲学史上起了巨大

的进步作用。

伊本·西那是一位虔诚的穆斯林，伊斯兰教是他的基本信仰，这也就决定了他的世界观和人生观是有神论的，是唯心主义的，这也是中世纪所有阿拉伯和穆斯林哲学家们的一个共同特点。然而他终生不懈地从事科学研究和临床医疗，对事业勤勤恳恳、实事求是，从观察和实践中不断总结和积累知识，并把这些丰富的实践知识提高到理论的高度，因而他的理论和观点具有极大的说服力和吸引力。与经院哲学家们正好相反，当时经典派只是以经文和形式逻辑的推论，来进行论证，缺乏一定的说服力和吸引力，这些从科学实践和经验总结中概括的哲学理论，是伊本·西那哲学中具有唯物主义因素的基础。例如，他承认真主是世界的第一因，接受"流溢说"，但同时肯定物质(质料)是永恒的，不是真主创造的；他认为真主只掌握永恒的不变的总体，而人类掌握不断产生和变化着的细节，从而排除了真主对每个人的一举一动及细微末节的"全知"和"全能"的属性；在认识论上，关于一般与个别事物孰先孰后即共相问题，他的观点也具有明显的唯物主义倾向；另外在时间、空间及运动的问题上，其唯物主义倾向更是显而易见的。

伊本·西那的著作很多，特别是长篇巨著，自成系统，在中世纪就译成了拉丁文，传到了欧洲，对欧洲文艺复兴产生的思想影响也是深远的，特别是在冲破中世纪基督教经院哲学的精神禁锢的斗争中，他的思想影响是很大的。

伊本·西那是一位杰出的医生，他高超的医术和内容丰富的医学著作，使他获得了广泛的声誉。他在医学方面的建树，一点也不亚于他在哲学方面的成就。所以有些学者认为，他首先是位医学家，然后才是哲学家，这一看法不无道理。

伊本·西那作为一位伟大的哲学家、医学家，在促进人类思想和文化的发展方面，有着不可磨灭的贡献。因此，在1952年他诞生

一千周年的时候①，阿拉伯国家联盟、伊朗和前苏联分别举办各种活动，纪念这位伟大的古代东方学者。联合国科教文组织也把他列为世界名人，举行了纪念活动。我国在1952年5月在世界和平理事会的号召下，也举行了伊本·西那诞生一千周年的纪念活动。

① 这是按照伊斯兰教历计算的，这种历法比公历每年少十天左右。

第二十七章　安萨里

第一节　生平与主要著作

安萨里(1058－1111)的全名是艾布·哈米德·穆罕默德·安萨里。拉丁文名阿尔加惹尔。公元1058年生于霍腊散(现伊朗境内)的图萨城。祖籍波斯人，父亲是一位手工业者，以纺羊毛为生，“安萨里”一词即由“纺毛者”派生出来的。也有人认为“安萨里”是由图萨城郊一个村庄的名子派生出来的，说明他的祖籍所在地。安萨里的父亲勤劳节俭，家境不错，对伊斯兰教笃信不疑，经常与宗教知识分子接触，听他们讲解经典。他有两个儿子，穆罕默德(即安萨里)和艾哈麦德。当安萨里兄弟还在幼年时，父亲病危，临终前把两个儿子托孤给一位老朋友代为教养，这位朋友是一位苏非派学者，也是安萨里的启蒙老师。他对兄弟二人谆谆教诲，严格要求，对安萨里的成长和最终成为苏非派大学者有着很大的影响。

在老师的指点下，1072年安萨里兄弟二人离开家乡，来到戈尔甘城入官办学校继续学习。他学习刻苦，锲而不舍。据说，有一次他在回家乡的路上遭强人拦截，抢走了他所有的东西，他并不介意，只苦苦哀求强盗把书还给他，因为他还没有背熟。强盗看看那些破旧书，觉得此人愚蠢好笑，就还给了他。从此他下决心，凡读过的书，都要背下来，即使书籍被偷走，书中的知识他已全部认下了。

1077年，他来到内沙布尔，师承当时著名学者、“两圣城(麦加和麦地那)伊玛目”艾布·穆阿里·朱维尼，学习伊斯兰教义学和

教律学。据学，学习期间他写了一本关于教义的书，朱维尼读后，对这位学生的才华十分赞赏，对他说："我还没有死，你已把我埋葬了。"[①]在这期间他还学习了逻辑学和辩证法等。他学习刻苦，成绩优秀。公元1985年，朱维尼逝世后，安萨里离开内沙布尔，到塞尔柱人军营朝见塞尔柱素丹的宰相尼扎姆·慕尔克(1018—1092)，受到了欢迎和款待。1090年，安萨里由尼扎姆委派到巴格达学院(尼扎米亚)任教。他知识渊博，见解精辟，极有口才，吸引了大批学生听课，据说听他的讲课的学生多达三百余人。

在巴格达期间，他积极钻研有关教义和教律的各派学说和观点，深入思考问题，也研究了各种所谓的"异端邪说"，他研究了巴颓尼亚派和伊斯玛仪派的主张和论点，使他陷入激烈的思想斗争，对各种教义和教律问题提出了大胆的怀疑，并积极寻求答案。虽然他产生怀疑的时间只有两个月左右，然而对他后来的人生道路和学术研究方向却有很大的影响。他研究了哲学和凯拉姆学，后来他又转向研究苏非派，深受其道的影响，但一时又摆脱不了荣华富贵的引诱。这时他生了一场重病，精力和体力受到极大的损伤，促使他下决心不再留恋名誉、地位、家庭和财富。病愈后，他把教学和家务交给弟弟，1095年，他只身离开巴格达，他到了叙利亚，在大马士革清真寺隐居，他上到清真寺的高塔内，整天不下来，闭门静修。两年后，他来到耶路撒冷，每天在阿克萨清真寺里静坐，后来他到麦加朝觐，到麦地那拜谒穆罕默德陵墓。他曾到过开罗和亚历山大等地。他每到一地总是在清真寺里隐居，静心体验苏非派的学说和主张。他周游各地后回到家乡图萨，虽然和家人团聚，但他仍静心修行和潜心写作。1104年，在新任宰相费克尔·穆尔克的要求下，他回到内沙布尔再次执教。两年后，费克尔·穆尔克被杀，安萨里离开内沙布尔回到家乡，晚年他完全接受了苏非派的学说，成为一

① 《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，250页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

个苏非派学者，公元 1111 年安萨里在家乡图萨逝世。

安萨里的著作很多，据说有 228 部之多，涉及的范围也很广，有教义、教律、逻辑、哲学、道德和教育等方面。按照写作时间他的主要著作有：

《简明教义学》(1085 年)。

《哲学家的目的》(1094 年)。

《哲学家的矛盾》(1095 年)。

《知识标准》、《行动准则》(1095 年)这是两本关于逻辑学的著作。

《穆斯塔兹哈里》(1095 年)这是关于伊斯兰教义和教法的重要著作，对"内在派"各种玄奥莫测的理论和观点进行了揭露和批判。

《信仰基础与神圣使命》(1095 年)。

《圣学复苏》(又译《宗教学复兴大全》)(1096—1104 年)，共 10 卷。是安萨里的最重要著作，包括了他对教义、教律、信仰、义务、修养、道德和教育等问题的主要观点和论述，也是他的苏非派理论的主要著作。

《指引的起点与崇高的目标》(1101 年)，是关于道德修养和教育培训的著作。

《〈古兰经〉精神实质》(1102 年)。

《幸福书》(1102 年左在)，是关于苏非派的著作。

《公平称》(1103 年)，是关于逻辑学的著作。

《伊斯兰与伪信的分水岭》(1103 年)，是关于教义理论的著作。

《孩子们!》(1106 年)。阐述了他的教育思想。

《迷途知返》(1106 年)，这是一本自传体著作，叙述了安萨里的生活经历和思想的激烈斗争与变化过程。在书中，他对各种教派和哲学派别进行比较，并得出结论，只有苏非派才能取得真理。是

安萨里苏非派理论和观点的重要著作。谈著作与奥古斯丁(354—430)的《忏悔录》十分相似。

《教义基础精选》(1108年)。

《光龛》(1108年左右),是关于苏非派的著作。

此外还有:

《宗教文学》、《箴言集》、《珍珠集》、《知者的路》和《十基础书》等。

第二节　主要哲学思想

一、关于哲学

人类的思想千差万别,各个时代的派别也各不相同,安萨里认为主要有四个:

1. 穆太凯里姆派。他们对伊斯兰教义理论作了深刻的研究,也有许多精辟的看法,但他们的理论只是针对穆斯林的,对非穆斯林就缺乏说服力。

2. 巴额尼亚派。他们理论的基础是他们"永远不会犯错误的伊玛目",但缺乏客观的论证和说服力,使自己的思想和理论局限在一个狭小的范围内。

3. 哲学派。安萨里认为哲学家派别很多,主要分为三类:

(1)无神论者。这是最早的哲学家派别,他们不承认造物主和宇宙的主宰,认为世界是早已存在的,不是由神创造出来的。精液产生动物,动物产生精液,这也早已存在的,而且今后还会永远存在下去。在伊斯兰教出现以前的阿拉伯半岛上,也有这一思想派别的存在,《古兰经》中把他们称为"光阴派",他们说:"我们生,我们死,只有光阴消灭我们"。

(2)自然主义者。他们研究自然界,研究动植物的发展和成长过程,看到千奇百怪的自然界都存在着各自的井然有序的规律,认

为有一种“隐然的力量”在操纵着它们，于是便承认造物主的存在。但他们认为人的智慧和能力是由自身产生出来的，人死了，这种智慧和能力也就不存在了。不承认人死后还有灵魂，也不承认灵魂可以转世，不承认有“来世”、“天堂”、“地狱”、“世界的末日”和“复活”等一类的后来成为宗教信条的概念。

(3)神学家。他们比上两类人出现晚一些，如苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等。尤其是亚里士多德，他创立了逻辑学，归纳了当时的各种自然科学和人文科学，把人类文化大大向前推进了一步。但是，安萨里认为亚氏的许多观点和学说是违背宗教教义的，阿拉伯哲学家法拉比和伊本·西那等人学习和接受了亚氏的哲学和逻辑学，因此对他们介绍的希腊思想和理论，也不能全盘接受。安萨里把希腊哲学分为数学、逻辑学、物理学、神学、政治学和道德学六个学科。针对这些学科的内容和特点，安萨里把它们分为三类情况区别对待：1). 无法否定的学科。如数学、物理学和逻辑学；2). 可以有保留接受的科学。如政治学和道德学；3). 应该加以批判的学科。如神学。

4. 苏非派。安萨里认为他们的认识是由亲身体验得到的，是知行合一，他们是有发现、有见地的人。

二、安萨里与哲学家的矛盾

安萨里在巴格达任教期间，写出了《哲学家的目的》和《哲学家的矛盾》等哲学著作。在第一部著作中，安萨里客观地、忠诚地介绍了哲学的各个派别和他们的主要学术观点，为批判这些观点作准备，因为“在了解各哲学派别的具体内容之前，要批判它们是不可能的，否则，只能是无的放矢”①。《哲学家的矛盾》一书是安萨里重要的哲学著作，他针对法拉比和伊本·西那等阿拉伯哲学家的学术观点提出了 20 个问题，一一进行分析和批判，实际上也是对希

① 安萨里《迷途知返》(阿文版)第 25 页，1952 年，开罗，第二版。

腊哲学神学中的许多观点进行的批判。该书是伊斯兰教教义理论和经院哲学的代表作，也表现了安萨里"先立疑，后论证"的学术观点和研究方法。这 20 个问题是：

1. 关于"世界无始"的问题。安萨里认为世界是有始的，批判了哲学家"世界无始"或"世界与主宰同步"的观点。

2. 关于"世界永恒"的问题。安萨里认为世界是有终的，批判了哲学家"世界永恒"或"世界与主宰同在"的观点。

3. 关于"真主创造世界"的问题。安萨里认为"真主创造了世界，世界是真主创造的"，与哲学家主张的"真主是世界的造物主，世界是真主的创造物"的说法是不同的。因为"造物主"，"创造物"与"创造"是有区别的。

4. 关于"造物主"的问题。安萨里认为哲学家实际上也无法确认造物主的存在。

5. 关于"两个主宰"的问题。主要批判二元论，安萨里认为宇宙只有一个主宰，这是毫无疑问的，然而哲学家却无法证明"存在两个主宰是不可能的"。

6. 关于"真主属性"的问题。安萨里认为真主是有各种属性，批判了哲学家们对这一问题的否定态度。

7. 关于"主宰本体"的问题。安萨里批判了哲学家关于"本体的分离"与"种类"关系的观点。

8. 关于"主宰存在"的问题。安萨里批判了哲学家关于"主宰是不具任何特性的简单存在"的观点。

9. 关于"主宰形体"的问题。安萨里认为主宰是不具任何形体的，这也是毫无疑问的，然而哲学家却无法说明"主宰不具任何形体"的必然性。

10. 关于"实质与造物主"的问题。安萨里认为"承认实质的存在与否认造物主是出于某些哲学家们的需要"。

11. 关于"真主他知"的问题。安萨里认为"真主是知道其他一

切的”，而哲学家却无法证明这一点。

12. 关于“真主自知”的问题。安萨里认为“真主是自知的”，而哲学家也无法证明这一点。

13. 关于“真主了解细节”的问题。安萨里认为“真主是了解一切的，他了解宏观的和微观的，了解全面的和具体的”。而哲学家却认为“真主只了解全面的，不了解细节”。

14. 关于“天体”的问题。哲学家认为“天是一个有意志的、运动着的动物”，安萨里对此持不同看法。

15. 关于“天体运动目的”的问题。哲学家认为“有某种目的在推动着天体运动”，安萨里对此持批判态度。

16. 关于“天体灵魂”的问题。哲学家认为“天体是有灵魂的，是知道一切细节的”，安萨里对此也是持批判态度。

17. 关于“超凡行为”的问题。哲学家认为”超凡行为（即奇迹）是不可能的”，而安萨里则认为是可能的，“天启”就是一种“超凡行为”。

18. 关于“人的灵魂”问题。哲学家认为“人的灵魂是自存自在的精神，不具备形体和现象”，安萨里也不同意这一观点。

19. 关于“灵魂不灭”的问题。哲学家认为“灵魂不是不灭的”，而安萨里则认为“灵魂是不灭的”。

20. 关于“肉体复活”的问题。安萨里认为“人死后，其肉体或在天堂中尽情享受，或在地狱中饱受折磨，并且复活”。哲学家却不认为如此。

安萨里认为哲学家主张世界无始、肉体不能够复活和真主不了解细节等三个问题，是犯了叛教的错误，在其它17个问题上，则犯了异端的错误。①

---

① 参看《阿拉伯哲学史》（阿文版）下册，258—265页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

三、安萨里与苏非派

苏非派是阿拉伯文 sufe 一词的音译，原意为穿羊毛衣衫的人，他们是一些离群索居、清修苦练的穆斯林知识分子，他们不追求名利和荣华富贵，衣着朴素、欲食清淡，以穿粗羊毛大衣为标志，因而得名。苏非派又意译为神秘主义。伊斯兰教苏非派的产生是阿拉伯帝国版图扩张、财富急剧积累、伊斯兰社会两极分化和发展的结果。一方面，哈里发宫廷和穆斯林上层社会过着骄淫奢侈的生活，远远背离了伊斯兰教的教义原则和创建初期的精神。另一方面，一些虔诚的穆斯林坚持初期的精神和最基本的信仰，对世风日下、道德败坏表示不满和抗议，就走上了另一个极端。

苏非派的产生和发展也受到《古兰经》经文和穆罕默德"圣行"的启示和支持，同时也受到东方古代宗教思想的一些影响。苏非派的基本要素是爱，是由最初对真主惩罚的恐惧，演变为对真主的热爱。主张要认识真主，热爱真主，达到除了真主以外，什么都不存在的"人神合一"的境界，使灵魂得到净化，并不想以此得到任何报酬或解救，做到完全的"无我"。

安萨里的后半生完全接受了苏非派的学说和思想。他离开巴格达后，曾周游阿拉伯国家的许多地区，他每到一个地方，总是在当地清真寺里隐居，静心修养，完全过着苏非派的生活。另外，他后半生的主要著作，如《圣学复苏》、《〈古兰经〉的精神实质》、《四十书》、《幸福书》、《光龛》和《内心的揭示》等，充分体现了他的苏非派思想和观点。也表现出他是一个忠实于伊斯兰宗教信仰的虔诚的穆斯林，因为"他看到当时伊斯兰的信仰受到诡辩论和自由意志论的歪曲和肢解，穆斯林群众的信仰遭到了破坏，伊斯兰的教义产生了混乱，他决心通过亲身的体验，给穆斯林群众以正确信仰的自我感受的全过程，抛弃那些争论不休的诡辩论，识别各种关于教义定

义的花言巧语”①。但是安萨里与其它苏非派不同，他看重于“体验”苏非派思想的“实际可行性”，而不在于“自我升华”和追求“人神合一”与“附身”，更没有得出“泛神论”的结论来，所以从这一意义上来讲，他又不是一个名符其实的苏非派。他的理论和知识是通过个人感受得到的，不是纯理性探讨和论证的结果，并认为只有通过直觉体验才能发现理性所不能认识的“真理”。通过他的著作使他个人的体验和感受成为宗教理论的一部分，为伊斯兰教增加了新的活力，为普通的穆斯林群众承认和接受，他也成为苏非派中“实践论”的创始人。

四、关于认识论

安萨里虽然不承认在肉体之前就有灵魂，但却认为“婴儿是生下来就有了天性的”②，“在天性中存在接受一切知识的潜力”③。为了把“接受知识的潜力”变成“实际的知识”，安萨里又把世界分为两个，他说：“要知道世界是两个，即灵魂世界和物体世界，你也可说成是理性世界和感性世界，或上界和下界，或可见世界和不可见世界……总之都是用不同的词汇表示同一个意思。但是这个世界上的每一个事物都是另一个世界同一事物的体现，可能同一件事物体现了另一世界的许多事物，也可能许多件事物体现了另一世界的同一件事物”④。所以他认为“人的灵魂也分为两部分，一部分是属于灵魂世界，一部分属于物体世界，第三部分灵魂与人体器官联系，在十个方面体现出来，其中五个是外在的，即触觉、嗅觉、听觉、视觉和味觉；五个内在的，即想象力、记忆力、回忆力、思考力和幻想力”⑤。安萨里认为人通过这些外部器官和内在的潜力得到

① 古德兹尔《伊斯兰教的信仰与立法》(阿文版)第108页。1946年，开罗版。
② 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，314页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
③ 同上。
④ 安萨里《光龛》(阿文版)128—129页。1934年，开罗版。
⑤ 安萨里《行者的路》(阿文版)第55页。1934年，开罗版。

的知识又分为四类，即感性知识、理性知识、传统知识和传播知识。他认为理性知识是抽象的、不会改变的，因为理性知识的标准不会改变，如阴阳、动静、冷热、长短等彼此相反的事物不能同时存在于一个物体上……；感性知识从理论上来讲也是不应该改变的，但是由于人体感官并不都是健全的，所以得到的感性知识也会出现差错；传统知识指的是各个地区和各个民族在不同时代里的传统和习惯，如衣食住行、婚丧嫁娶、忠义孝悌等；传播知识指的是通过传递得到的知识。这两种知识都是不可靠的，因为随着时间、地点和人物的变迁，这些知识的标准也会改变的。在一个地区可以接受的知识，在另外一个地区就可能不被接受；在一个时代可以接受的知识，在另一个时代就可能不被接受。他认为感性知识只是知识的前提，并不是真正的知识，因为"真正的知识不是通过感觉，而是通过心灵，也不知道是从哪里来的这些知识，因为心灵属于灵魂世界，而感觉属于物质世界。"①

安萨里认为人取得知识的方法有两种，一是学习，一是思考。学习是从人那里获得知识，是部分的，不全面的。思考是从心灵获得知识，是全面的，印象深刻的，有力量的。为此他作了一个比喻，他说："教育者如同农夫，受教育者如同土地，潜力状态的知识如同种子，表现出来的知识就是果实。"② 他说从心灵获得的条件是"智慧之光要超过感性的力量，这时就发生升华，因为心灵是一面镜子，一面心灵的镜子，它只反映出纯净的灵魂的知识。"③ 所以，安萨里认为一个虔诚的穆斯林要想得到真正的知识，不是通过学习和阅读，而是通过自己的实际行动，自己善良的行为，磨炼自己心灵的这面镜子。这就要求他静修、苦练，摆脱荣华富贵、名誉地位、

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，316页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上。
③ 同上，317页。

子女财产和尘世间的一切干扰，由苦身达到静心。他说："这时一个人静坐在角落里，心中什么也不想，不想《古兰经》，也不想"圣训"，什么也不想，口中只念着真主两个字，心中也想着真主，这样持续着……直到忘记了动舌头，好像真主二字是自己从舌头上跑出来的，连真主二字的字形和样子也忘记了，只有天地间的主宰留在心中，他就这样持续着……等待着……直到真主恩典的降临，众先知和众圣徒就是通过这种方法得到主宰恩典的。"①

这就是安萨里认为的"最高的知识"，即通过心灵体验到的"真正的知识"，这也就是苏非派的认识论和认识方法。但是安萨里的认识论与苏非派主张的"附身"、"人神合一"和"亲临上界"的说法还有所区别，因为他主张"真主的知识"是"只能心会，不能言传"的。

另外安萨里关于道德和教育的思想是十分重要和宝贵的，可以看到哲学和逻辑学对他的影响。他认为"美德和劣德的区别在于知识，知识的取得要通过逻辑，逻辑学的作用在于正确掌握知识，掌握了知识才能得到真正的幸福。"② "品德是人的灵魂潜在意识的反映，不应仅仅看表现，一个很悭吝的人，为了达到某种目的，可有不得不慷慨解囊；另一个品德高尚的，因为穷却无力施舍。"③ 他认为"人最重要的品德应该是理智、勇敢、纯洁和公正，万事中为上，走向两个极端都不是美德。"④ 他认为人的品德的后天养成的，教育是十分重要的。他说："孩子生下来，父母就承担了责任。孩子纯洁的心灵是一颗宝贵的珍珠，是天真无邪的，是没有任何雕刻和图像的，是可以接受任何雕塑和走向任何方面的。如果引导和教育他做好事，他就会走向正确的方向，今生和来世他都是幸福的，他

① 安萨里《迷途知返》(阿文版)第46页。1952年，开罗，第二版。
② 安萨里《圣学复苏》(阿文版)第一卷，第53页。1933年，开罗版。
③ 安萨里《圣学复苏》(阿文版)第三卷第46页，1933年，开罗版。
④ 同上，第47页。

的父母和所有教育过他的人都享受到这种幸福；如果引导他做坏事，像牲畜一样放任自流，无人关心，他必然会痛苦，走向毁灭，其责任在家长和教育者。”① 接着他详细叙述了教育的方法，他认为社会环境有很大的影响，但关键在于教育，教育的要点是启发儿童的智力，提高识别事物好坏的能力，培养刻苦学习的精神。他主张要多选择古代贤人学者勤奋求学、最终成为国家栋梁的故事来激励学生。学习优异的，应给予奖励。学习又要适度，过度疲劳会使智力崩溃，使身心受到损伤。在家庭中，父亲要严格，母亲慈爱，表现方式不同，目标却是一致的。孩子的饮食、衣着和起居要简朴，以培养他们克勤克俭的精神，避免养成好逸恶劳的习气。交朋友要注意选择，不能良莠不分。一个人的品德和他的身体一样，不是生来就成熟的，而是不断发育成熟的。身体的成熟靠营养，品德的成熟靠知识，靠教育。所以一个人的品德也是可以改变的，这需要通过启发教育和刻苦的磨练。人的性格和素质各不相同，培养的方法也不应相同，如果对不同的人采用同一种方法，多半是要失败的。教育的目的是培养人的高尚道德，不是为了取得现世的荣华富贵。他的《孩子们！》一书，全面阐述了他的教育思想，其中许多内容就今天而言，也不乏现实意义，所以联合国科教文组织已把它翻译成英文和法文出版。

安萨里是一位伟大的伊斯兰思想家，他的著作和理论，对阿拉伯哲学界和伊斯兰宗教界都产生过深远的影响。他是把哲学、逻辑学与伊斯兰教义理论结合在一起进行探讨的第一位伊斯兰教义学家，对当时受到宗教禁锢的穆斯林和阿拉伯思想界，是一个有力的推动。伊本·路西德就认真研究了安萨里的思想，写成《哲学家矛盾的矛盾》一书，针对安萨里的《哲学家的矛盾》一书中的各种观点，逐一进行反驳。这一次思想领域内的辩论不仅把阿拉伯哲学研

① 安萨里《圣学复苏》(阿文版)第三卷第62页。1933年，开罗版。

究向前推进了一步，而且对中世纪欧洲基督教经院哲学、欧洲的文艺复兴与思想启蒙，都产生了很大影响。著名的哲学史家哈纳·法胡里博士说："我们在伊斯兰思想史上还没有看到有一位像安萨里这样的思想家，留下了如此深刻的影响，并为伊斯兰思想确立了新的方向。"① 他的思想发展过程与他个人的生活经历和当时的社会环境是分不开的。他站在逊尼派的立场上，对伊斯兰教问世后五百年来的经验和面临的各种问题，进行了深入的研究，特别是他研究了当时众多的学派的不同学术观点，对穆尔太齐赖派、穆太凯里姆、艾什耳里派和哲学派提出的大量问题，都作了认真的分析，并提出了自己的观点和看法，澄清了由于他们彼此不同的观点在穆斯林大众思想上造成的混乱，就某种意义上来讲，可以说再次统一了宗教界的思想认识。他的《圣学复苏》就是他的学术思想和观点的总结和概括，真正起到了复兴宗教学科的作用，成为宗教学科的权威著作。因此，安萨里也被人称为"圣学的复兴者"，此外，他还有"伊斯兰权威"、"宗教的光荣"、"学者的领袖"和"先知的继承人"等荣誉称号，其中以"伊斯兰权威"最为有名。

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿文版)第2卷，第323页。贝鲁特，时代出版社出版，1982年。

第二十八章　欧玛尔·海亚姆

第一节　生平与主要著作

欧玛尔·海亚姆(1040—1123年)是阿拉伯哈里发帝国塞尔柱王朝时代一位杰出的伊朗族哲学家、科学家兼诗人。他以蔑视神权,具有肯定人的本性、提倡确立人生享乐主义的此岸世界幸福观等人本主义思想为内容的哲理四行诗闻名于世,又以其新颖的比、兴手法所塑造的独特的诗歌形象在波斯古典诗歌形象体系中独创一格,从而在阿拉伯——波斯哲学史和波斯文学史上占有十分重要地位。

海亚姆为诗人笔名,全名为基亚斯·丁·艾卜·法塔赫·欧玛尔·伊本·易卜拉欣,大约生于1040年(印度学者达塔尔推算为1048年5月18日),殁于1123年。

哲人的故乡是内沙布尔,位于伊朗东北部霍腊散省,处于古代著名"丝绸之路"中段,为东西方陆路交通的要冲。随着东西方思想、文化的交流,内沙布尔成为文人学者荟萃之地,中亚学术研究中心之一。

先世以制作帐幕为业,"海亚姆"词义是"帐幕工匠"。其家庭并不富裕。海亚姆少年时代在当地著名学者、伊期兰教神学家纳斯尔·丁·谢赫·穆罕默德·曼殊尔(? —1104年)门下求学。求学期间,他涉猎数学、物理、几何、天文学、占星术、哲学、神学、历史、文学等学科,研读了大量译成阿拉伯文的古希腊学术著作。

后来，他为深造来到巴尔赫。青年时代，海亚姆对数学发生浓厚兴趣，并且熟悉当时国内外数学家的主要著作。他写的第一篇数学论文题为《艾卜·法塔赫·欧玛尔·伊本·海亚姆论文》。他的另一篇论文《数学难题》给他带来较大声誉。他于11世纪70年代在撒马尔罕完成的著名论文《欧几里得结论释疑》里率先在数学史上提出解决三次方程式的理论。他还提出几何与代数之间的关系问题，并把变数引进数学，从而在数学领域里产生了运动的概念。这篇论文无疑是开非欧几里得几何的先河，遗憾的是，他的这篇数学论文当时并不为欧洲学者所知。

就这样，海亚姆的学术声誉很快远扬撒马尔罕。由于仰慕他的学识，布哈拉王、喀喇汗王朝王子合汗·夏姆萨·穆尔柯(1068—1079年)邀请诗人到布哈拉王宫作客。海亚姆接受邀请，从撒马尔罕来到布哈拉王宫，并受到优厚礼遇。1074年又应宰相尼扎姆·穆尔柯(1018—1092年)的邀请，来到塞尔柱王朝京城伊斯法罕。苏丹马立克·沙赫(1072—1092年在位)将海亚姆聘为宫廷近侍、太医，并委任为钦天监。诗人除有时陪伴苏丹宴饮和随从狩猎外，大部分时间在伊斯法罕天文台观察天象。1079年，苏丹下令以海亚姆为首的天文学家组成一历法改革小组，编制新历。新历制定后命名为"贾拉利历"，是以苏丹的名字贾拉尔·丁·马立克·沙赫命名的。新历比葛利高里历精确七秒。但是海亚姆的新历并未得到实施。以后，他仍旧在天文台。他结合新的历法，绘制了"马立克·沙赫天文图"。可惜这张著名的天文图后世也失传了。

除天文与数学以外，海亚姆还从事哲学研究。他研读、翻译伊本·西那的哲学著作。他在贤明宰相尼扎姆·穆尔柯以及文艺庇护主苏丹马立克·沙赫的庇荫下博览宫廷收藏的善本、名著，安心从事科学研究工作，但是，好景不长。1092年10月17日，宰相尼扎姆·穆尔柯被刺身死。紧接着，苏丹马立克·沙赫也暴亡。由于相继失去庇护人，迫使海亚姆离开伊斯法罕宫廷，返回故乡。他的

晚年是在故乡度过的，这期间只偶尔去巴尔赫和布哈拉看望友人。

在故乡，他开始讲学。在他门下受业弟子不在少数，他因为在讲学中坚持反正统信仰的不合时宜的哲理观点，还由于这时已失去上层权威人士的庇荫，因而受到维护正统信仰的伊斯兰教神学家的攻击，斥责他的学说为“异端”，他本人也成为嘲讽、辱骂的对象。迫于时世的艰难，他不得不隐居蛰伏，闭门读书，过着离群索居的生活。尽管已经遁世隐居，鉴于当时面临的危险，只好去麦加朝觐。13 世纪作家伊本·基弗蒂(1172—1248 年)在他的著作《哲人传》里曾说：“海亚姆鉴于生命面临危险，才中途辍笔，更为避免引起群众愤怒才去朝觐。进入巴格达后闭门隐居，对一些弟子和来访者避而不纳。朝觐回来以后，力图销声匿迹，表现虔诚。”1103 年从麦加朝觐回来又回到故乡，过着孤独的隔绝人世的生活。这时他已经穷困潦倒，只有书籍是他生活的唯一伴侣。据艾卜·哈散·拜哈基说，海亚姆死的时候，手里还拿着一本书，这就是伊本·西那的哲理著作《医经》。

海亚姆的四行诗到底有多少？迄今为止无人能回答这个问题。有人估计归在他名下的四行诗约有五千首。实际上，却是鱼目混珠、真假难辨。现存任何一个古抄本都不超过三四百首。

将海亚姆的研究工作提高到一个新水平的是英国东方学家、剑桥大学教授亚瑟·阿尔贝利。他公布了迄今为止不为人所知的两个最古老的抄本。一个是 1208 年抄本(现藏剑桥大学图书馆)，即在诗人死后 85 年，内收 252 首。抄本是在伊朗一个私人收藏家的文物里发现的。另一个是 1259—1260 年抄本，内收 172 首。这是阿尔贝利在伦敦一个私人收藏家那里发现的，将其收买后于 1949 年在伦敦公布。

但是，这两个古老抄本收的诗歌并不完全，只是诗歌遗产的一部分，因此，有必要从古籍中继续发掘。前苏联在 50 年代出版海亚姆四行诗的新版本，名为《鲁巴依雅特》，是以 1208 年抄本为基础，

再加上富鲁基从波斯古籍中选出 41 首，总共 293 首。书中附有 1208 年抄本影印照片和铅印四行诗波斯原文。本文即以该版本作为研究基础。

古代文献中，最早提及海亚姆诗歌的古籍是伽兹尼帝国阿拉伯文作家伊玛杜丁(1125—1201 年)编辑的论述伊斯兰国家诗人的《艺宫珍宝》(1174—1175 年)，其中论呼罗珊诗坛名家时写道："欧玛尔·海亚姆在当时是举世无双，在文学与哲学方面更是无出其右，无与伦比。"① 近代欧洲，伦敦率先于 1857 年出版了英国诗人费茨季拉德译海亚姆《四行诗集》。费本是意译，文笔优美，韵味醇厚。从此，海亚姆一跃而为世界著名诗人。中国于 1924 年出版了郭沫若译《鲁拜集》，所据蓝本即费译本第四版。此外，胡适、闻一多亦有零散译作。至 80 年代还有新译本问世。

第二节　主要哲学思想

一、本体论与光阴论

世界是什么？它是物质的还是精神？哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了唯物主义与唯心主义两大阵营。在古希腊时代，恩培多克勒(公元前 4 世纪)在其哲学著作《论自然》中提出火、气、土、水四大元素之说。原子论者德谟克里特也提到火、水、气、土四元素，认为它们是世界的根源。古代印度也有四大元素说。至中世纪，由于古希腊哲学以及古代印度哲学的传播，四大元素说在中亚已很盛行。中亚大哲学家伊本·西那在其哲学著作中就提到人体是由气、火、水、土四大元素组成的。波斯古典文学奠基人鲁达基(约 860—941)在其著名颂诗《酒母颂》中给萨曼王朝(873—999)艾米尔·艾卜·贾弗尔贺战功时赞美说：

① 转引自〔伊朗〕阿里·德西特《论海亚姆》(波斯文)。1977，阿密尔·格比尔出版社，德黑兰，第 21 页。

黎民百姓是气、火、水、土做成的凡胎，
将军贵体是用萨珊①国宝雕琢成的玉器。

海亚姆喜爱古希腊哲学与伊本·西那的哲学著作，自然地因袭前人说法，将四大元素说构成了他的素朴唯物主义自然观的基础。他在诗中唱道：

尽管你身上的重压使你透不过气息，
生活也要过得愉快，人间哪有事事符人心意，
多同智者在一起，因为构成你身体的元素
是尘土、晨风、星火和血滴。

——《第 257 首》②

大千世界的千变万化不过是四大元素相互转化和他们之间的组合与分解，同一过程循环不已。人也是如此。他说：

你原本无需饮食和睡眠，
四元素迫使你需求面包和盐，
每个元素所给予你的，再从你那里取回，
以便你一如始初，返回本原。

——《第 285 首》

在许多首诗中用不同的譬喻来表述人死后化为泥土的思想，如：

我有一次从陶器店买回一个酒坛，
凡属人生奥秘它对我无所不谈：
“我曾经是位手持金杯的君主，
如今却变成酒徒手中的酒坛。”

——《第 273 首》

人死后化为泥土，再由泥土中长出花草。如，他写道：

---

① 指伊朗古代的萨珊王朝(约公元 226～651 年。)
② 本文所引诗歌皆据前苏联科学院东方学研究所辑《欧玛尔·海亚姆四行诗集》(波斯文版)。1959 年，莫斯科，东方文学出版社。

小河旁边长着的一束束小草，
或许是女人的鬓角，
不要这样无情地践踏它吧，
那是用美人的骨灰培育出来的嫩草。

——《第 125 首》

“对海亚姆来说，物质以外不存在任何东西。世界由于原子的相聚而产生，并按着其本性而活动，这一过程是永无休止的，是永恒的。”①

既然现象世界的千变万化皆属于四大元素的不断地组合与分解运动，那么这种自然变化又是谁主宰的呢？莫非是上帝（真主）？不，是光阴。作为哲人的海亚姆，是一位光阴论者，一位素朴唯物主义者（自然观）。

伊朗是古代宗教琐罗亚斯德教和摩尼教的发源地。在古代，哲学思想是同宗教学说融合在一起的，思想斗争往往以宗教及其派别之间斗争的形式出现。萨珊王朝时代，琐罗亚斯德教占统治地位，是官方的宗教。该教认为宇宙的本原是光明与黑暗，这两种对立力量之间的不断斗争构成事物的千变万化。它象征着人间善与恶的冲突。这虽然是一种唯心主义宗教学说，但它包含了事物的对立面及其斗争的思想。一些神学家与哲学家们对这种二元论学说并不满足，要求将这两重性置于某种统一性之中，为此提出种种学说，展开激烈争论。“亚里士多德的一位信徒罗德斯的欧几姆说，早在阿契美尼德王朝统治时代（约公元前 559—330）的伊朗，对于光明和黑暗这两个对立的原初本质是否结合于一个统一的本质中的问题，就有过激烈的争论。一些相信统一本质的人认为，这种统一的本质就是萨瓦沙（空间），另一些信徒则认为这种统一的本质是

① 〔伊朗〕萨迪克·赫达雅特《海亚姆之歌》（波斯文），1963，德黑兰，阿密尔·格比尔出版社，第 39 页。

扎尔万(Zarwan,光阴①)。"② 后者即穆斯林哲学史上所谓的"光阴派"(dahriyyūn)。"光阴"(dahr)一词来自阿拉伯文。在古阿拉伯的诗歌中已把"光阴"看作是人的起源,并将它与命运联系起来。琐罗亚斯德教的神学论之《释疑》中曾提到光阴派某些人的唯物主义和无神论思想,其中说:"扎尔万(光阴)的信徒们否认神的存在,并认为自己是自由自在的,不需要遵守宗教仪式。我们可以举出光阴派的一个毫无根据论断来作例子。他们断言:这个世界以及世界上发生的一切、各种物体的组合、各种矛盾的事物、各种混合的成分,都是无限的光阴即扎尔万·阿卡烈纳克的各种表现的场所。他们不相信天堂和地狱以及神的惩罚和奖赏,不相信不死的精神,并且认为除了物质外,没有任何实在的东西"。③ 在波斯伊斯兰化的过程中,有的伊斯兰教神学家根据《古兰经》(45:24)所说:"只有我们的今世生活,我们死的死,生的生,只有光阴能使我们消灭。"④ 试图把"光阴"与他们所信奉的真主等同起来。有的解释为真主99种美名(属性)之一,千方百计地把具有唯物主义思想的"光阴"融合到神学中去,但是伊斯兰教成为官方的经院哲学之后,一直把它作为无神论派进行攻击。例如伊斯兰教苏非派三大领袖之一安萨里把哲学家分成三大派:"唯物主义者、自然主义者或自然神论者与无神论者。唯物主义者完全没有真主的概念,相信无创造者的宇宙将永恒地存在下去;这个依靠自身而运转、而发展的自我生存体系有其自己的规律,并以其自身而使人可以理解"。⑤ 第·博尔在《伊斯兰哲学史》中说:"……拉齐一方面又进攻不信造物主的光阴派。伊斯兰教的著作家,常提及光阴派,足证光阴派受许多人的欢迎,

① "光阴"意为无限的时间。敦煌出土文物译为"寮宛"。
② 〔前苏联〕敦尼克等编《哲学史》第1卷,1958,三联书店,第225页。
③ 同上,第225—226页。
④ 马坚译《古兰经》,1981,中国社会科学出版社。
⑤ 〔巴基斯坦〕M. M. 谢里夫主编《穆斯林哲学史》上卷,1963,威士巴登,奥托·哈拉苏维茨出版社,第593页。

但他们中没有一个人有重要性。光阴派还有唯物派、肉欲派、无神派、轮回派等名称，他们的主张是什么，我们所知者仅此而已。总之，光阴派以为不必把宇宙万有归于一个超乎物质的创造者。至于感觉有此需要的，则为伊斯兰教的哲学家；他们不能不采取此种主义，以便他们的哲学与伊斯兰教的教训稍趋一致；而自然哲学又不适于这种宗旨。"① 根据古代文献以及哲学家、神学家对光阴派特征的描述，我们知道，尽管海亚姆生前是一位精通《古兰经》的伊玛目，但他的哲学思想实质上却属于光阴派。海亚姆曾有一篇哲学论文传世，题目为《论存在与必然性》。除此以外，研究海亚姆哲学思想最可靠的材料就是他的哲理四行诗了。哲人兼诗人的海亚姆善于利用诗歌这一文学样式将人生与哲理融合在一起，常常通过人生短暂与光阴永恒这一主题曲折地表述他的光阴论思想。如：

我们生活在无限的光阴的怀抱里，但生命却不因此而无限地绵延，

所以生活里没有酒与情人是莫大的罪愆。

啊，虔诚守道的人，关于世界是永恒与无常的争论还要持续多久，

我们即将离去，任它是永恒不变还是变化万千。

——《第 149 首》

同无限的光阴相比，人生短促，所以人应及时行乐。可见，海亚姆的享乐主义人生观与他的光阴论哲学思想有关。

在哲学史上光阴是用 dahr 一词表示，但海亚姆在诗歌中除如上首使用 dahr 一词外，根据内容与诗艺的需要，还使用其他类似词汇表述这同一概念。如：

多么令人遗憾，我们竟无所作为地进入风烛残年，

宛如倒置的酒杯似的苍穹将把我们化为尘烟，

① 第·博尔《伊斯兰哲学史》，1958，中华书局，第 71 页。

怎不令人悔恨、痛心，眼睛还未来得及眨一眨；
我们就已离开人世，遗留下来的只有未遂的心愿。

——《第 7 首》

诗中采用波斯诗学中常见的譬喻，用倒置的酒杯表示人们想像中的苍穹中间高四周低的天。在海亚姆的诗歌中，天、地或不断变化的自然界都与光阴同义。

另一首：

啊，上苍！你老是使我伤心，
你剪烂了我的幸福衣襟，
把吹拂我的微风变成烈火，
把我口中的美酒化为灰尘。

——《第 176 首》

在这首诗里，诗人采用波斯语词 Chalkh（苍穹、苍天）。

诗中吐露了诗人对上苍不满的情绪。他认为，是上苍使人生幸福破灭。由此可见，正是光阴的创造与毁灭作用使他产生了宿命论与消极悲观思想。这首诗中说：上苍（光阴）把微风（气）变成烈火，把美酒（水）变成灰尘（土），从而表明，海亚姆相信宇宙本原四大元素的相互斗争与转化和组合与分解是在宇宙的统一实体光阴中进行的。这样，海亚姆就把古希腊哲学思想中的唯物主义因素融化在古伊朗哲学思想光阴论中，从而进一步丰富了光阴派学说。

在海亚姆看来，人也包括在天、地（光阴）创造一切或毁灭一切之中，如说：

无人能战胜苍天，
大地食人更是贪多无厌，
莫非你以自己尚未被饲土地而骄傲，不要着急，
大地吞食你的时刻不会来得太晚。

——《第 287 首》

光阴主宰人的命运，人在光阴面前是无能为力的，只能听任光

阴的摆布。所以，他说：

上苍是玩弄玩具者，我们是玩具，
这是事实，并非譬喻，
玩弄玩具者在存在的地毯上将我们摆弄，
然后，又把我们一个个地放入虚无的盒子里去。

——《第 173 首》

海亚姆在诗中常常使用陶工与陶器这一对"主宰者"与"被主宰者"的形象表达光阴决定人生的苦乐。他说：

这位陶工制作的酒杯犹如头颅，
他的制陶技艺已然纯熟，
他在我们的存在的台布上摆上空酒杯，
然后往杯里斟上美酒忧愁。

——《第 89 首》

人生的苦乐来自于上苍(光阴)。他认为人的吉凶祸福、寿命短长皆注定于光阴。如他说：

无需徒劳无益地同自己为难；更何苦枉自悲伤，
心中不要抱有非分的妄想，
在你名下的福祉早自太初就已注定，
不多不少，适足其量。

——《第 144 首》

海亚姆不信宗教经典，却又编造一部"命运史册"出来。他说：

莫说祆教寺的烟火，漫道清真寺的青灯，
天堂与地狱的利害更无需权衡，
请看命运史册，命中的一切，
早自太初就已注定。

——《第 140 首》

在哲人看来，既然人的命运已经注定，人也只好向命运屈服。他说：

不要忧伤，别再眉头紧蹙，
悲伤无助于你找到路途，
你我之事都不操在你我之手，
对智者来说最好是向命运屈服。

——《第 31 首》

海亚姆从天体的秩序和自然界的变化中推论出有自然规律存在，从而对一切宗教或信仰都持怀疑态度。他说：

一个民族思索宗教的道路，
一个民族考虑信仰的道路，
我怕总有一天会听到一个声音："喂，迷路的人！
你要寻找的既不是这条道路，也不是那条道路。"

——《第 293 首》

这正如怀疑派论者皮罗所说的："它既不是这样的，也不是那样的，也不是这样和那样的。"海亚姆既然怀疑宗教与信仰，自然对当时思想界和宗教界的领袖人物也投以怀疑的目光，认为他们并不能给人们指出一条光明正路。他说：

他们学识渊博，天资聪敏，
在探索知识的道路上是手持火炬的人，
但是却不能指出一条走出黑夜的道路，
只会编造故事，然后一梦归阴。

——《第 55 首》

海亚姆由于对光阴的使命迷惑不解，执意要寻找一个终极原因而又终于不可得，从而怀疑知识的可靠性。诗中说道：

我掌握所有外在的有与非有的知识，
内在的一切内涵与显象更是无所不知，
尽管是这样，我的知识对我是一大耻辱，
因为除去酒醉，很难说我还有什么感知。

——《第 114 首》

海亚姆怀疑人们通过感官所获得的知识的可靠性，否定了人的认识能力，其结果，必然走向不可知论，事实证明他果然如此。有诗为证：

我的心智对于知识并非无知，
很少有哪些奥秘是我所不知，
日夜苦思冥想七十二春秋，
我终于认识自己仍然是一无所知。

另一首：

存在的海洋来自隐密之处，
无人能够钻透这颗深奥莫测的珍珠；
人们只知谈论涉及个人利益的事，
关于存在的本质谁也说不清楚。

——《第 277 首》

英国海亚姆专家亚瑟·阿尔贝利把海亚姆关于宇宙与人生的不解之迷概括为四点：

1. 如果真主创造了世界，而这个世界存在着罪恶，那么这是谁的过错？

2. 如果真主是至仁至慈的，为什么他要以惩罚罪恶相威胁？

3. 如果饮酒是非法的娱乐，为什么真主创造了酒？

4. 为什么真主创造了美好的事物，然后由于某种不明显的原因又将它毁灭？

阿尔贝利认为，这些以及其他都是自古以来的二难推理，海亚姆并不是第一个人、也不是第一个穆斯林将它们归纳出来的，这些都是神学家们长久以来辩论的问题。他们得出结论是“上帝的本质与作为是不可理解的”。①

历史上，最早把海亚姆作为光阴派诗人而加以评论的是一位

① 〔英国〕亚瑟·阿尔贝利《欧玛尔·海亚姆诗选》，1952 年，纽海温，耶鲁大学出版社，第 37 页。

固执的苏非派作家谢赫·纳菊姆丁·拉齐(? —1256)。他在其著作《上帝仆人的天文台》(1223—1224)中写道:"知的硕果是信仰,行的硕果是神识。哲学家、光阴派、自然派都达不到这两种境界,他们迷惘徘徊,误入歧途。在这些以学识、哲学与智慧著称的'盲人'当中有一位学者,他就是欧玛尔·海亚姆。他写下了如此令人震惊、寓意恶毒的两首四行诗:

我们来往出入的这个圆圈,
它既没有开端,也没有终点,
谁也不能正确地说出,
人们向哪里去,又从何处回还。

另一首:

万有者创造的万物,
为什么留有缺点与不足,
假如其中没有善,那是谁的过错,
倘若其中有善,留下恶又是由于何种缘故"。①

纳菊姆丁·拉齐在其书继续写道:"这些人是光派(dahrī)与自然派(tabaī)。他们的险恶用心在于表明,世界的存在是自然界作用与反作用之间互为因果与互为冲突的产物。其结果将导致拒绝造物主的存在,否定复活与天国。"② 正是由于海亚姆的这种"邪说"、"异端",基夫蒂在其《哲人传》中说:"他(海亚姆)创作的诗歌,其内容对教法学来说,无异于一条咬人的毒蛇。"③

二、社会思想

由于生产力的发展,社会财富的增加,一方面皇室、贵族、庄园地主、巨商富贾通过横征暴敛,敲骨吸髓,聚集了大量的社会财富,

① 〔伊朗〕萨迪克·赫达雅特《海亚姆之歌》,第12—13页。
② 转引自〔伊朗〕阿里·德希特《论海亚姆》,1977,德黑兰,阿密尔·格比尔出版社,第330页。
③ 转引自〔伊朗〕穆罕默德·玛赫迪·弗拉敦《海亚姆学》,1969,德黑兰,富鲁基书店,《序言》第9页。

过着骄奢淫逸的腐朽生活；而另一方面，劳动人民却遭受重重压迫，层层盘剥，过着衣不蔽体、食不果腹的苦难生活。社会上贫富不均、两极分化现象日益严重起来。这一严重事实引起诗人的极大注意。他深深地感觉到社会的不公道。诗人迷惑不解地问道：

啊，上苍，这是怎么一回事？你竟怜悯那些卑鄙小人？
你把澡堂、磨坊、府邸统统赐给他们，
仁人君子却不得不赊购隔夜的面包，
像这样的上苍委实令人愤恨，让人恶心。

——《第 19 首》

但是，由于时代的局限，海亚姆不可能找出产生这一社会现象的根本原因，而只能进行抽象地哲学思辨。他是一个光阴派，力图以自然规律去解释历史或社会现象，笼统地把社会上种种不公道现象全部归咎于抽象的上苍（光阴），结果沦为历史唯心主义者。他抱怨上苍处事不公：

如果上苍处事公正，
世间的一切安排就为人们所赞扬，
但是若说如今世道公平合理，
那为什么心地高尚的人总是郁悒忧伤？

——《第 275 首》

海亚姆最后得出结论："办事不公是你（上苍）一贯的作风"（第 164 首）。在宿命论者海亚姆看来，人间一切都是由上苍（光阴）决定的，由上苍安排的，所以应该是合理的，但这个现实世界却又是不合理的，于是就产生了世界观的矛盾，残酷的现实同他的社会政治思想矛盾。矛盾斗争的结果，海亚姆谴责了上苍。他说：

如果我能像上帝那样主宰天上人间，
我就要推翻头上这个苍天，
我要创造出一个新的天地，
让品德高尚人们的心愿顺利实现。

——《第 228 首》

哲人晚年自己也遭到了统治集团的迫害。尽管如此，哲人并未随波逐流，在周围一片虚伪、贪欲、阴险、狡诈的气氛笼罩下，仍然保持高尚的情操和独立的人格。他在诗中说道：

我宁肯像兀鹫那样心满意足地大啃一根骨头，
我也不愿当一名食客去就食于小人手中的肥肉，
的确，吃自己家里的大麦饼，
比吃卑鄙小人手中的不洁净的蜜糕还香甜可口。

——《第 292 首》

哲人除忍受统治势力的直接迫害外，还要忍受着可怕的世俗的偏见、舆论的责难和恶意的攻击。诗人有一首诗，可以说是这种境遇的一个真实写照：

有人说我在拜火教徒的酒馆里喝得酩酊大醉，即便我是那样；
有人说我是风流场上的猎手、漂泊的浪子、偶像崇拜者，即便我是那样，
人们总是以自己的胸臆去揣度别人，
我毕竟知道我本来是什么样，我还是什么样。

——《第 30 首》

海亚姆在是非闲论面前并未退缩，而是擦亮了自己的眼睛，进一步认清了上层社会的罪恶本质。他在诗中说道：

在这样的一个时代，交朋友越少越相宜，
同世人的交往更要尽量躲避，
因为你一旦用智慧的眼睛观察，就会发现，
你生活中所依靠的人恰好就是你的劲敌。

——《第 21 首》

为了远离官场的恶浊，回避世俗的偏见，不得不退居一隅闭门索居，这样或许会平息一些是非，减轻一点内心的痛苦吧！然而事与愿违。海亚姆在诗中说道：

假如你的名声誉满全城，就会成为人们施放毒箭的靶的，

假如你避世隐居，就会遭到人们的猜忌，

若是你能变成黑哲尔或伊利亚斯最好，

这样你就可以不认识任何人，任何人也不认识你。

——《第 187 首》

海亚姆晚年在故乡闭门隐居，不能讲学授徒。即使这样，也不能免于上层狂热分子的攻击，甚而有时生命受到威胁。纵然处于这种境遇，他仍然保持头脑清醒。诗中说道：

在精神世界里神智要清醒，

对人间时务要保持缄默无声，

虽说耳、眼、口、舌器官样样都有，

也要装聋作哑，假充双目失明。

——《第 193 首》

海亚姆安贫守道，矢志不渝，坚持高尚品质，为理想而献身，决不与统治集团上层势力妥协，应该说，正是这种反映政治现实的诗篇才是海亚姆诗歌作品中的精华所在，他的傲骨和叛逆性格更对后世有深远影响。

三、享乐主义

公元 10 世纪末至 11 世纪初，手工业产品的迅速增加要求扩大东西方贸易，特别是要求扩大与中国、印度、阿拉伯国家的对外贸易。作为社会基础的经济的繁荣带来了上层建筑意识形态的活跃。市民阶级在政治上与封建领主对立，在生活上反对禁欲主义，要求按照人的本性过世俗生活。海亚姆的以歌颂人的本质、人的生活为基调的诗歌正是反映市民阶级的心声。

海亚姆反对禁欲主义的诗歌俯拾即是，他的所有饮酒诗都可说是反禁欲主义的。他要“用禁欲主义的衣衫绑扎酒瓮口”（第 205 首），认为“咒骂酒的人都是些品德不完善的人”（第 92 首），正是

"酒赋予生活以新的生命"(第 141 首),所以"即使片刻也不要停止饮酒,这样才能不断地品尝生活的真味"(第 220 首),因而"芳醇一杯的价值超过弗里敦[1] 王国百倍,一片细颈酒罐口陶片比凯·胡斯劳[2]的王冠还高贵"(第 236 首),就是"黎明时刻恋人的叹息声,也比虚伪的禁欲者的祷告好听得多"(第 70 首)。

海亚姆在诗中唱道:

醒来哟,我的心灵!让我们用手弹起琴声,
我们开怀畅饮吧,抛弃那人间的浮名,
为了换取一只酒杯,忍心把礼拜用的拜毯卖掉,
再往石头上弃掉那名誉杯与耻辱瓶。

——《第 181 首》

呼唤心灵的觉醒即是唤起人性的觉醒,为了现实的、尘世的幸福不惜把世间名誉与耻辱的传统观念置之度外。

海亚姆主张人的现实生活应当是幸福的。但是,正如伊壁鸠鲁派哲学家所说,"因为困难、忧虑、愤怒是和恩惠与幸福的生活不调和的,这些事情发生在有懦弱、恐惧以及依赖邻人的地方"[3] 所以诗人反对忧虑而提倡愉快的生活。他说:

假如手中握有主宰命运的史稿,
一切将按我的心愿和意见起草,
即刻把那人间的忧愁一笔抹掉,
欢乐才会使我的头脑冲入云霄。

——《第 13 首》

海亚姆对生活采取享乐主义态度,在伦理观上接近伊壁鸠鲁主义。他认为人生的最主要目的是追求幸福,而幸福就是要避免痛苦,保持怡然自得、顺应人的本性过现实生活。他说:

① ② 伊朗古代国王。
③ 《西方哲学原著选读》上卷,1981 年,商务印书馆,第 172 页括注。

不要为时运的不公正而使你身心受苦，
不要让怀念故友的哀思渗入你的心灵深处，
犹如握住情人的卷发那样把握住自己的心灵，
人生不能无酒，切莫年华虚度。

——《第 20 首》

海亚姆所理解的人生幸福是“一手紧握着情人的卷发，一手端着红宝石般的美酒”(第 128 首)，“两曼美酒，一只肥嫩烤羊腿，同情人一起坐在荒村野外”(第 161 首)，“手不离酒杯和蔷薇花环”(第 50 首)，“让芦笛和四弦琴的优美乐音永远在我耳边萦绕”(第 230 首)，可见，海亚姆的幸福观是要求满足人的饮食、男女、声色等情欲。

海亚姆的享乐主义诗篇中另一重要主题是人生苦短，所以人应及时行乐。海亚姆说：“寄存在幻灭世界一隅的刹那人生，不会因你对生活的追求而得到绵延”(第 99 首)；“只要我活着就乐而忘忧，无论是过去、现在和将来，我总是喝酒、喝酒、再喝酒”(第 83 首)；“举起手中的酒杯，紧握情人的卷发，时日已然无多，转眼就将流逝”(第 208 首)；“往昔的时日不要再怀念，对尚未到来的明天更不要抱怨，过去与未来都不是你生活的柱石，行乐需及时，切莫虚度似水流年”(第 200 首)。这种对生命短促、人生坎坷、欢乐少有、悲伤长多的感慨、喟叹成为一个时代的典型音调。它说明以人生、生活为核心的新的人生观逐渐形成，表现了新兴阶级对人生的执著。

晚年，海亚姆更有人生苦短之感，加之环境的艰难，时世的险恶，迫使他采取贤者避其世的态度，蛰居一隅，闭门读书。这时，能给予他以精神上的慰藉的仍然是酒。有诗为证：

当生命已然走到尽头，还说什么生活是苦是甜？
任它是巴尔赫还是尼沙堡，只要酒杯已经斟满；
劝君饮尽杯中酒，当你我下世之后，

明月依然从盈到亏，由缺转圆。

——《第 136 首》

爱情也是海亚姆享乐主义诗歌中的重要主题。海亚姆所描写的是真实的、有感性的、人间世俗的爱情，诗中赞美爱情的纯洁与忠贞。如：

我有一个埋藏很久的秘密，
用简短的两句话告诉你；
带着对你的恋情进入坟墓，
再怀着你的爱情走出大地。

——《第 207 首》

海亚姆还写过一首描写执著的相思和愿为爱情而牺牲的诗：

如果颗颗心都是她俘虏的囚徒，应该感到那是幸福，
假如每个头颅都化为她住的那条街上的尘土，应该感到那也是幸福，
倘若被女友的小小利箭射伤，请你不要难过，
反而应该感到快活，因为从女友那里来的一切都是幸福。

——《第 156 首》

自然是人的基础，人不能脱离自然。海亚姆喜欢大自然，为大自然的美所陶醉。他说：

每天清晨，郁金香的花瓣上被露珠洒满，
紫罗兰低垂着头伫立在草原，
说句心里话，我喜欢这样的花蕾，
她们绽开了自己的衣衫。

——《第 198 首》

历来研究家对海亚姆的饮酒诗都非常重视，然而论其宗旨却不相同。萨·赫达雅特评论说："饮酒主题在海亚姆诗歌中占有特

殊地位。……其目的或许在于赞颂那些违反宗教禁戒的事物。”①伊朗著名的作家与历史学家富鲁基评论说：“毫无疑问，在诗歌语言里，酒大都用以直抒胸臆，表现欢乐、隐逸、即兴以及其他，而海亚姆意在珍惜现实，并非是为了消磨岁月，其目的在于使人认识光阴的价值，不要无谓地虚度生命。”② 海亚姆的饮酒诗是在当时特定历史条件下，在乍看起来好像是极度颓废、悲观、消极的感叹中，表现对人生、生命、命运、生活的执著与留恋。从怀疑、否定和抛弃宗教、功业、浮名、节操等外在事物而转向内在的人生享乐主义哲学，象征人的觉醒，宣告了人本主义思潮在新时代的兴起。

伊朗当代文学评论家法·阿·胡马雍弗尔不无理由地评论海亚姆说：“海亚姆是一位人本主义者。他视创造与死亡是正常的事情，因而不接受再生与死人复活之说，他认为物与人体的分解与融合属于一种自然规律。……这样说来，对社会的进步、发展与方向来说，海亚姆是一位有学识的导师或英明的领袖。”③

① 萨迪克·赫达雅特《海亚姆之歌》，第49页。
② 〔伊朗〕法塔赫·阿拉·胡马雍弗尔《海亚姆的本色》，1976年，富鲁基出版社，德黑兰，第65—66页。
③ 同上，第26页。

第二十九章　纳斯尔·丁·图斯

第一节　生平与主要著作

华嘉·纳斯尔·丁·艾卜·贾法尔·穆罕默德·宾·穆罕默德·宾·哈散(1201—1274)，简称纳斯尔·丁·图斯是一位多才多艺的伊斯兰学者、中世纪著名的伦理学家、数学家、天文学家和什叶派政治学家。

纳斯尔·丁·图斯于公元1201年诞生于伊朗东部的图斯城。自幼在家从父穆罕默德·宾·哈散学习传统伊斯兰宗教课程。及长，去内沙布尔，随马哈扎尔·法立 德·丁·达 马德学教法学、教义学、哲学，随穆罕默德·哈希布学数学。后去巴格达，从古杜布·丁习哲学与医学，从卡马勒·丁·宾·尤纳斯习数学，又从萨里姆·宾·巴德兰习教法与律例。

纳斯尔·丁终生从事星象观察、天文研究事业。起初，作为星相家为伊斯玛仪派阿拉穆特山堡第七代教长阿拉·丁·穆罕默德(1242—1258)所属库希斯坦山堡长老纳斯尔·丁·拉希姆服务。后因同阿巴斯王朝末代哈里发穆斯塔希姆(1221—1258在位)的宰相私相书信往来，信被截获，因而获罪，随被解往阿拉穆特山堡，被严密监视。在这种情况下，他也未中断科学研究。其时，恰逢蒙古人西征年代。此刻，蒙古铁骑在旭烈兀(1217—1265)指挥下直奔阿拉穆特山堡杀来。外有蒙古军队猛攻，内有纳斯尔·丁策应，阿萨辛派末代教长鲁昆·丁·忽尔沙赫支持不住，终于落入征服者

旭烈兀手中，时为1256年。其后，纳斯尔·丁便不离旭烈兀左右，作为统帅的智囊与心腹随大军一同攻打巴格达。

公元1258年阿巴斯王朝被推翻后，旭烈兀在波斯故土上建立了庞大的伊儿汗国。旭烈兀成为开国君主，纳斯尔·丁亦身居要职。不过纳斯尔·丁的主要业绩要算他说服了旭烈兀于公元1259年在阿塞拜疆省马腊格修建了一座天文台。规模巨大，仪器精新。任职天文台长期间，他绘制了天文历表，称为伊儿汗天文历表，在中世纪颇有声名，广行亚洲，据说还传至中国。天文台是研究天文、数学和哲学的中心，而且也是名家、智者荟萃之地。值得提及的是，附属于天文台的图书馆堪称是世界知识宝库，藏书丰富。蒙古人从巴格达、伊拉克、叙利亚等文化昌明地区掠来的大量图书典籍均收藏于此。

旭烈兀死后，其子阿八哈汗(？—1282)继位，纳斯尔·丁续任其职，直至公元1274年殁于任所。

伊儿汗国几乎是在废墟上重建的。哈里发帝国时代的许多著名文人学者为逃避蒙古人的杀戮纷纷背井离乡，四处外逃。在这种情况下，唯有少数学者如纳斯尔·丁之流受到伊儿汗蒙古君主的庇护。从而，纳斯尔·丁以及环绕他周围的学者群便成为公元13世纪下半叶阿拉伯——波斯——伊斯兰学术思想的中心。纳斯尔·丁博学多闻，知识渊博，兴趣广泛，在哲学、数学、天文学、物理学、医学、矿物学、历史、教义学、文学、音乐诸领域多有涉猎。其学术思想虽不乏创见，但总起来说，被后人认为带有折衷主义性质。与其说是位有创见的思想家，勿宁视他为古典文化的复兴者。他注释的伊本·西那著作受人称赞，编辑与翻译的诸多数学家与天文学家的著作亦受人赞许。尤其是在波斯人当中，他被称为“先师”。近世西方学者称他为东方的“百科全书”派。留下著作甚多，一说59种，一说150种，一说113种，另21种阙疑。属于哲学方面的主要著作有：

1.《前提基础》(逻辑学)
2.《逻辑分析》(逻辑学)
3.《中项的论证》(逻辑学)
4.《信条解析》(教义学)
5.《教义基础》(教义学)
6.《道论》(教义学)
7.《纳斯里伦理》(伦理学)
8.《圣徒神品》(苏非派伦理)
9.《论必然性实在》(形而上学)
10.《分离单子的实在》(形而上学)
11.《单子存在论》(形而上学)
12.《论理智的能动作用》(形而上学)
13.《论死的必然性》(形而上学)
14.《论多流溢自一》(形而上学)
15.《因果论》(形而上学)
16.《形而上论集》(形而上学)
17.《概念论》(形而上学)
18.《教义注解》(教义学)
19.《暗喻释义》(教义学)

第二节　主要哲学思想

一、伦理思想

历史上曾一度流传说《纳斯里伦理》一书系译自伊本·密斯凯维的《道德修养》,这是不确实的。库希斯坦的伊斯玛仪派长老纳斯尔·丁·阿卜杜·拉希姆的确曾嘱托纳斯尔·丁·图斯将《道德修养》一书从阿拉伯文译成波斯文,但纳斯尔·丁始终未进行,据说是担心不能正确理解原著文意。况且,纳斯尔·丁对该书拘泥于

对道德戒律的描述且缺少有关家庭伦理和政治伦理探讨一点视为不足。而此点在纳斯尔·丁看来，却是实践哲学中所不可或缺的重要方面。有鉴于此，纳斯尔·丁才属意撰著《纳斯里伦理》。该书有关道德哲学部分被认为是历代论述的总结，在范畴的分类、论题的安排和章节的结构上都不落窠臼，自成一家。其显著特征是，作者依傍法拉比和伊本·西那，书中增加了家庭伦理和政治伦理部分，从而使其实践哲学得以尽善尽美。

纳斯尔·丁追随密斯凯维，认为伦理道德的终极目的是获得最高幸福，而最高幸福则取决于宇宙进化中的人当时所处的地位。最高幸福靠履行由道德律与顺从真主所规定的义务来实现。柏拉图所倡智慧、勇敢、节制、正义4主德经过阿拉伯哲学家演绎已成7、11、12、19种美德。在诸品德序列中，纳斯尔·丁将善行置于正义之上，作为统一之本的爱又高于善行，这一点类似密斯凯维，而异于亚里士多德。

亚里士多德认为，恶是美德的极端，或是因为过分，或是由于不足。对希腊医生盖伦而言，恶是灵魂的疾病。《古兰经》中确定恶是心病。密斯凯维曾例举8种一般的恶：诡诈、愚笨、鲁莽、胆怯、沉溺、戒绝、暴虐、忍受。末了，密斯凯维虽然也摹仿亚里士多德讲述了产生和治疗恐惧与忧愁的原因和方法，却未说清楚它们究竟是因忿怒或愿望的过剩还是不足所致。纳斯尔·丁依据自己的方式把它们解释为灵魂失去平衡所致。无论是亚里士多德还是密斯凯维都以术语"量"的不足或过剩的状态解释一切道德疾病。纳斯尔·丁对此持有异议，认为这不单是"量"的问题，而且还有"质"的问题，因而他采用术语"相反"一词表示。由此，他解释一种道德疾病可有三种病因：因不足、因过剩、因相反。从而，在他看来，恐惧是发怒的相反；忧愁是愿望的相反。

为进一步完备他的灵魂疾病三因论的理论，他区分了理论性的三种病态：1、困惑；2、单纯无知；3、复合无知。这种分类法在密斯

凯维的著作中是见不到的。依照他的解释，1、困 惑是指灵魂无力区分真与假、是与非。治疗困 惑就是要首先教会困惑者明辨组合与分解 、肯定与否定等对立事物，即相互不包含或在同一时间内不能并存的事物。使他们懂得，如果某一命题是真，它就不可能是假；如果某一命题是假，它就不可能是真；只有学会这些自明规律以后才可进一步学三段论法中的证伪规则。2、单纯无知是指对事物缺少知识而自己也不伪称知者。既然缺少知识就要获取知识，就要学习。可这种人的致命弱点却是不求上进，满足现状。治疗这种灵魂疾病就要向病者指明，恰恰是知识而不是人的貌相才使人称之为人，而一个无知无识的人还不如兽类，兽类因其无理性可以得到谅解，人则不能因其无理性而得到宽恕。3、复合无知是指既无知识且又无自知之明。患这种病的人被认为是病入膏肓的不可救药者。只有学习数学或可减少其愚性，庶几成为单纯无知者。

纳斯尔·丁认为，暴怒、胆怯、恐惧正是由于忿怒在过剩、不足和相反方面各自所造成的明显症状。纳斯尔·丁还分析了恐惧，尤其是对死亡的恐惧以及引起暴怒的 10 种原因和随同暴怒的 7 种并发症。不过在这方面，他又回到了密斯凯维的立场。

同样，愿望的过分则引起奢望，愿望的不足造成轻薄，愿望的相反便形成悲伤或妒忌。他界定妒忌是渴望他人命运的逆转，而不希求自己拥有像他人那样的命运。关于羡慕与妒忌的区别，他追随安萨里，界定羡慕是渴望有他人同样的命运而又不妄求他人命运发生逆转。羡慕又可分为两种情况，若羡慕他人的美德则是值得赞赏的，否则，若羡慕他人为欢作乐则应受到谴责。至于妒忌，他认为有百害而无一利。

纳斯尔·丁认为，个人道德与社会环境有密切关系，因为人就其本性来说是一种社会存在。在社会交往中所应具有的道德品格在他的伦理体系中占有重要地位。人与人交往中，他强调爱与友谊。一般来说，他不主张禁欲者那种脱离凡尘、隐居山林的苦修生

活。但是，当时适逢蒙古人西征年代，战乱频仍，战火纷飞，大军过后一片废墟，人民背井离乡，文人学者以及虔诚穆斯林或投奔异国他乡，或栖身山林。一向以在下层百姓中间传道并以提倡苦修禁欲著称的伊斯兰神秘主义教派苏非派，此时颇为得势。无论是其神秘主义理论还是其禁欲苦修的生活方式，都大为流行。正是在这种社会背景下，纳斯尔·丁在其晚年著作《圣徒神品》中以肯定态度给神秘主义的苦修生活一席之地。但是他并非赞赏神秘经验，只是想从知识和理性的角度给神秘主义传统一种阐释。他提倡用理性去对待神秘主义。他把苏非派道乘分为6界，除最高境界外，其余每界又分6种道德境遇。

第1界是修炼道乘的准备阶段。这一界的6种修道境遇是：1、信主；2、坚信；3、凝神；4、诚信；5、默祷；6、诚心。

第2界是除掉神秘主义路途上的障碍妄思杂念。为此要求：1、忏悔；2、禁欲；3、安贫；4、制欲；5、善行；6、虔诚。

第3界是修炼神秘主义道乘，其要求是：1、独处；2、沉思；3、忧虑；4、希望；5、忍耐；6、感恩。

第4界是修道者在功德圆满之前在修道过程中所感受到的心理经验，它们是：1、奉献；2、渴望；3、爱主；4、认主；5、虔信；6、安魂。

第5界是委身于主的阶段，过程是：1、委主；2、服主；3、从主；4、独一；5、合一；6、融一。

第6界是融合于主的过程，直至达到最高理想，即完全融合于主，是为寂灭。

纳斯尔·丁同伊本·西那一样，认为家庭伦理涉及夫妻、父母子女、主仆、财产及其所有者之间关系。其目的在于确定家庭成员之间的伦理秩序。作为一家之长的父亲具有处置一切和支配一切的权利，其功能是保持家庭的平衡。财产是人为了保持自我生存以及种族延续所必需之物。但如何去获取它，纳斯尔·丁主张通过正当职业，而不要采取不公正、不顾名誉乃至卑鄙手段。有些行业虽

被人歧视，如理发业、城市清洁业等，但于社会有益，所以仍有存在的价值。他认为，只要不是出于贪婪、吝啬或刻薄对待家庭成员的动机，且无损于其社会声望，积畜乃是一种深谋远虑行为。一般说来，他崇尚节俭，反对浪费、夸耀、聚敛和吝啬。

关于婚姻，他主张最根本的宗旨并非是欲望的满足，而在于财产的保持和增值。一个理想的妻子应具有智慧、贞洁、诚实、谦虚、机敏、心地善良诸品德。居诸德之上的是对丈夫的顺从。如系出身名门贵族，家财万贯，且容貌端庄秀丽，这固然好，但假如不具有智慧、贞洁和谦虚的美德，也仍然是不可取的。对妻子来说，丈夫应是令人鼓舞的、仁慈大方的和胸襟开阔的。从家庭的长远利益考虑，丈夫不应过分迷恋妻子，更不能相与商谈家事、国事，而要使妻子谨守闺房，与市井隔绝。他不赞成多配偶婚姻，因其结果不可避免地破坏了家庭结构。女人天性意志薄弱，尤其在夫妻情爱方面易生妒忌。鉴于君主具有绝对权威，所以拥有嫔妃成群。不过在他看来，即便皇室婚姻也应以一夫一妻制为好。他比喻说，男人之于家犹如心之于躯体，一心不能支撑两个躯体，同样，一个男人也不能养两个家室。在他眼中，家庭是神圣的。他甚至劝诫人们，若是不能保持家庭平衡，最好就别成家。

关于如何教养子女并使其具有良好品德问题，纳斯尔·丁同密斯凯维一样，提倡用鼓励、奖赏和与人为善的批评方法，而不主张过多的指责和公开训斥，否则易使子女不知所措或不以为然。及长，教以规矩礼法、言谈举止和为人处世之道。男孩子应学习一种他们喜爱的技艺以谋生存，女孩子应教以妇道，学做贤妻良母。

纳斯尔·丁说，奴仆在家中的地位犹如主人的手足，对待奴仆要仁慈，要宽宏大量，使他们感到他们的利益同主人的利益息息相关。更重要一点是，要使他们基于爱心、尊敬和希望去侍奉主人，而不是迫于无奈和恐惧，否则会给家庭带来不利。

家庭是构成社会的基本组成单位，家庭伦理是社会伦理的基

础。

在阿拉伯哲学里，最先企图从哲学角度阐述政治理论的著作是法拉比的《文明策》和《美德城市居民意见书》。法拉比从市民与政府的双重角使用"城市学"这一术语，纳斯尔·丁亦遵循前例。伊斯兰教极其重视由于人按其本性来说是一种社会存在从而具有的自然的社交性格，所以强调信徒聚礼高于信徒个人礼拜。一个人在社会生活中不能自给自足，需要他人的帮助或合作；每人的需要亦各不相同，从而也寻求彼此相互合作。有人是为寻求快乐；有人是为谋取利益；另有人是为获取声名。由于合作本身的多样性导致利害冲突，因而发生侵害和不公正行为。由此产生对政府的需求，藉以维护公正，既保护每个人的合法权利而又不致侵犯他人合法权益。作为行政机构的政府，其首要职能是执行法律；作为政府首脑的君主则须为人公正。依据伊斯兰教法，君主、国王是第二仲裁者，第一仲裁者是神圣的伊斯兰法典。尽管国王、君主凭圣聪可对某时某事作出细微末节的判断，但这些判断也需符合伊斯兰教法的基本原则。纳斯尔·丁概括地说，这样的君主或国王，即是真主在地上的使者，人间的良医。若当这样的君主，他须出身高贵，情趣高雅，判断认真，处事果断，不怕困难，为人热情。君主首要职责是巩固政权，使国家安定，团结朋友，分化敌人，并且务使智者、武士、农人、商人之间和睦团结。

在为君王阐述的战争之道中也可见出纳斯尔·丁的人道主义伦理观点。他说，战争的基本原则之一是不管敌人在高贵的君王眼里如何卑下或渺不足道也不可轻敌，而同时要不惜一切代价避免战争。外交策略可以采取，但不能背信弃义。在战争不可避免的情况下，进攻也须在真主的名义下进行，并要得到全军的一致同意。军队须由具有冲锋陷阵精神、敌我形势判断准确和战争经验丰富的人统帅。军事行动要保密，同时掌握敌情动态。纳斯尔·丁特别强调在战争中要少杀戮，多俘虏，尤其在取得决定性胜利之后，更

不要乱杀人。仁慈于君王较之复仇更为相宜。若进行一场防御战，需防御工事坚固，并采用伏击、埋伏或突然袭击战略打击敌人。如果工事不坚，则要不失时机地掘壕筑堡，同时以奉献财物或外交途径尽力与敌人谈和。

纳斯尔·丁在伊儿汗王朝任职多年，作为旭烈兀的臣子深知蒙古君王反复无常，独断专横。所以，他的为臣之道是同君王不宜过于亲近，伴君如伴火。由于君主性情变幻莫测，政敌之间尔虞我诈，为防患于未然，臣子唯守口如瓶，对任何君王阻发的政事不盘根究底。尽管纳斯尔·丁颇得蒙古皇族的敬重，但他一贯遵守的为臣之道却是：当君王称你为兄弟时，你必须呼君王为"主"。由此看来，纳斯尔·丁并不主张愚忠，而更重视保护自己。

《古兰经》把人作为个体、家庭成员和城市、国家的市民来论述。纳斯尔·丁以及其他穆斯林思想家在此基础上建立了个人品德、家庭伦理和国家政治理论等学说。一般认为，个人品德修养具有东方人的特色，家庭伦理以及国家政治理论则带有柏拉图、亚里士多德等希腊人的痕迹。

二、形而上学

在阿拉伯——伊斯兰哲学系统里，一般说来，形而上学是由两部分学科组成，即神学和第一哲学。关于真主的知识、理性、灵魂等学科属于神学；关于宇宙、万有、普遍性的知识属于第一哲学。关于统一性和多元性、必然性和偶然性、本质和存在、永恒性和暂时性等等范畴知识归第一哲学，而先知学、伊玛目学（灵魂指导）、末日审判学则属神学。从以上主题的序列按排就可看出，形而上学是阿拉伯——伊斯兰哲学的本质或精髓。

纳斯尔·丁和法拉比、密斯凯维不同，在否定无神论和基本二元论以及从逻辑上论证真主存在的可能性之后指出，逻辑和形而上学都无法以理性证明真主的存在。真主是所有证明的终极因，是所有逻辑和形而上学的基础。它自身独立于一切逻辑论证。它如

同形式逻辑的基本法则，既无需证明，也无法证明。真主是宇宙逻辑的先验的、基本的、必然的和自明的原则。真主的存在与其说是被证明了的，勿宁说是假设的或先决的假定。纳斯尔·丁在其伦理学的研讨中也得出相同结论，即真主的存在是伦理的基本的先决条件。这一点同康德有些类似。纳斯尔·丁还进而指出，所谓证明是要完全理解所要证明的事物，可是有限的人不可能理解无限的真主，因而证明真主的存在是不可能的。

关于世界是永恒的还是真主从虚无中创造出来的命题，也是阿拉伯——伊斯兰哲学史上长期争论不休的问题之一。亚里士多德倡世界永恒说，而把运动归诸上帝的创造，因而上帝成为第一推动者。伊本·密斯凯维同意亚里士多德的真主为第一推动者之说，而不赞成世界为永恒的存在，提出世界无论就其形式还是就其物质而言，都是真主从虚无中创造出来的。纳斯尔·丁早期在伊斯玛仪派山堡撰著的《概念论》中对此问题表现出一种并不心甘情愿的调和立场，动摇于亚里士多德与伊本·密斯凯维之间。他一开始就批判从无生有的理论，辩论说，这种理论等于是说曾有时间世界是不存在的，是真主将世界从虚无中创造出来。这显然意味着真主在创造世界之前并不是创造者，或者说真主的创造力原本是一种潜能，只是到后来才变为现实。这岂不是彻头彻尾地否定真主的永恒的创造性？所以，从逻辑上说，真主永远是创造者，就是说创造或世界与真主同在。换句话说，世界同真主一起常存永在。末了，纳斯尔·丁又补充说，世界的永恒是凭藉真主的创造力，然而就其自身来说，世界是被创造之物。

在其著名的晚期著作《形而上论集》中，纳斯尔·丁彻底抛弃上述立场，转而支持无中生有的正统派教义，自己不作任何保留。在论述存在的必然与可能时，他分析说，可能的存在依赖于必然，因为可能不能靠自身而只能依赖其它而存在，因而不能假定它为一种存在状态，所以可能不能进行创造。唯有必然的存在（真主）能

从无中创造出可能存在。

纳斯尔·丁在《概念论》曾赞许伊本·西那的"一只能生一"的理论，并据此理论仿效新柏拉图派模式解释世界从必然的存在(真主)流溢出来。在《论理智的能动作用》、《因果论》、《暗喻释义》中，纳斯尔·丁又从逻辑和数学角度论证在创造过程中多元化被视为整体。后来，他在《教义基础》、《信条解析》以及《形而上论集》等晚期著作中又反而抨击这条自己一度视为至理名言的原则。据流溢论，第一理性反思从而产生出理性、灵魂、第一界。他批评说，从第一理性所流溢出的创造过程中已包含了多元性，这显然违反了"一只能生一"的原则。他进一步推论说，至于多元性的根源或许是来自真主的权威，或许不是。若是，则毫无疑问，理所当然；否则，就是除真主以外别的神主的安排了。

纳斯尔·丁在其《概念论》中曾认为，真主的反思即是创造，是真主自我意识的必然性的结果。不过后来在《形而上论集》中他又放弃了这一观点。他在批评自己的创造出于必然性的观点的同时，倡真主自由创造说。他辩解说，如果认为创造出于必然性，那么真主的创造活动必然源于真主的本质。如果世界的某一部分变为不存在，真主的相应部分本质也必须化为乌有。依据这种理论，一切的存在取决于真主必然性的存在，同样，一切的不存在也必然最终导致真主自身的不存在，然而这是荒谬的。

纳斯尔·丁在神学上除主张意志自由和死后复活说以外，还赞许先知法统和灵魂指导论。他论证说，由于个人利害和个人自由所产生的相互矛盾导致社会生活的分裂和不安，从而需要真主降临神圣法典以规范人们的社会生活。但因真主是超感知的，所以真主派先知降世以引导人民。同样，创设以效法先知为主旨的灵魂指导制其意亦在于增强神圣法典的作用。

阿拉伯哲学家的论述几乎都涉及灵魂问题。不过，纳斯尔·丁一反前人做法，并不去论证灵魂的存在问题，而是一开始就把灵魂

假定为自明的现实，它无需证明，也无法被证明。在这种情况下，若想推论出它自身的存在，不但在逻辑上是不可能的，而且也是荒谬的。

至于灵魂的性质，纳斯尔·丁认为它是单纯的非物质实体，它只能被它自身所感知。灵魂通过肌肉和感官来控制躯体，但是却不能被躯体感官所认知。

关于灵魂的非物质性，在此以前的穆斯林思想家已有所论证。就以对纳斯尔·丁影响较深的密斯凯维来说，他是从灵魂的不可分割性的角度来论证的。在此基础上纳斯尔·丁又添新证。1. 逻辑判断、物理、数学、神学等等，全容纳于一个灵魂之中，而又互不干扰，每当回忆起它们又异常清晰，这对物质来说是不可能的，因而灵魂是非物质性的。2. 物质的容积是有限的，如能容纳 50 人的地方绝对容纳不下 100 人，而灵魂并非如此，它的可容纳性是无法估量的。灵魂有足够的能力去容纳它所认知的主题的一切概念和思想，此外还有充足余地去容纳新的知识，从而证明灵魂是单纯的非物质性实体。日常所说的“我的头”、“我的眼睛”、“我的耳朵”中的“我”，即是灵魂个体。它所具有的是器官的功能，而非器官的物质性。

纳斯尔·丁于前人的植物灵魂、动物灵魂、人的灵魂之外，另增一想像灵魂，其地位介于动物灵魂与人的灵魂之间。人的灵魂的特点是具有理性，理性是从第一理性获得知识。理性分为两类：理论理性和实践理性。这是依据亚里士多德的说法。纳斯尔·丁追随铿迪，把理论理性视为潜能，它的实现需经四个阶段：物质理性、天使理性、能动理性、后天理性。只是在后天理性阶段，潜在于灵魂中的每一概念形式才显现出来，犹如映像显现于镜中。从另一方面来说，实践理性包括自主的、有目的性的行为。因而，实践理性的潜能是通过道德、家庭伦理和政治行为来实现的。

至于想像灵魂，一方面与感官感受有关；另一方面，又与理性

抽象有关。所以，如果想像灵魂同动物灵魂结合在一起，便从属于动物灵魂，且随其衰退下去。与此相反，想像灵魂若同人的灵魂结合在一起，则独立于躯体器官，并以其自身不灭性分享人的灵魂的苦与乐。同样，人的灵魂的所得奖赏或惩罚也取决于想像灵魂在世间的所认知和所作所为。不难看出，纳斯尔·丁的想像灵魂的构思显然来自亚里士多德的感觉想像和推测想像，但把它同奖赏、惩罚的报应关系联系在一起则是他的独创。

依据从伊本·西那至安萨里的这一传统，纳斯尔·丁也相信各种功能在大脑中所处的特定位置。据信，一般意识位于大脑的第一室，感知位于第二室第一部分前端，想像位于第三室的前部，记忆则位于脑的后部。

此外，善、恶亦属形而上学中重要课题，纳斯尔·丁对此问题也有所论述。在他看来，世上的善恶常常是混合在一起的。世间之所以有恶，是由于真主的恩惠不协调引起的。他指摘琐罗亚斯德教义把善、光明和恶、黑暗分别归诸雅兹丹神和魔鬼阿赫里曼，形成两个平等、对立的原则，造成形而上学的矛盾。他宗伊本·西那，解释善源于真主，恶是偶然。他譬喻说，善比如一颗麦粒，埋在土壤里，得到雨水滋润长成农作物，才有收获。恶好像是出现在水表面上的泡沫，显然是在水流动的过程中产生的，其本身并非是水。所以，世界上不存在恶的原则，恶是偶然，是必然的伴随物，是事物的副产品。世上的恶是因判断错误或滥用意志自由引起的。真主的旨意是普遍的善。但是，人的知觉、幻想、想像、妄思、杂念等挡住了人们的精神视野。预见不了行为的后果，导致错误的选择，从而造成恶。从另一方面说，对恶的判断也是相对的、比喻性的，并有其参照物。例如说，大火烧毁房屋，洪水淹没田地，一般都把罪过归诸水、火。其实，水、火自身并无恶可言。同由于水火造成的恶相比，根本无水、无火造成的恶才是绝对的恶。或者说，恶是因无知、某种无能为力或缺少某种致善的事物造成的后果。如，太阳落下，黑夜

降临；缺少财富，变成贫穷。总之，无善便是恶。所以，从本质上说，恶是缺少某种事物，是负数，而不是有了什么事物，不是正数。

最后，应提及的是纳斯尔·丁在逻辑方面的成就也很显著，著述有《前提基础》、《暗示逻辑解析》、《逻辑的前提》、《中项的论证》等。他继承伊本·西那在《医经》里的逻辑系统，给逻辑主题以全面的清晰的解释。

纳斯尔·丁既把逻辑作为一门科学，又将它作为一种科学工具。作为科学，凭藉逻辑认识语义及其内涵；作为科学工具，如同一把钥匙藉以打开其它科学殿堂之门。一旦语义及其内涵在人心目中根深蒂固，人们就不再对逻辑进行思考。所以纳斯尔·丁认为逻辑学是给人们消除误解、摆脱困惑的一门有用的学问。

纳斯尔·丁在其逻辑学著作中着重探讨了知识来源问题。他认为，一切知识不外乎概念与判断。概念通过定义获得，而判断通过三段论法即演绎推理获得。所以，他把定义与三段论法视为获得知识的两种工具。

概而言之，纳斯尔·丁的逻辑理论框架仍是沿袭亚里士多德逻辑系统，只是在分类上有所不同，故转而追随伊本·西那，把所有三段论法分为系词式和例外式。他的伦理学宗的是伊本·密斯凯维，政治学本的是法拉比。不过，两者都没有伊本·西那对其影响深远。他的逻辑学、形而上学、心理学、伦理学、教义学皆受益于伊本·西那。此外，由于同伊斯玛仪派尼扎里派有接触，因而在伦理学、心理学和形而上沉思静观方面亦受该派影响。从历史上看，他是传统哲学和传统科学的复兴者。他为未来的哲学与科学的复兴铺平了道路，这位复兴者的历史作用实不亚于创新者。

第三十章　贾拉尔·丁·鲁米

第一节　生平与主要著作

贾拉尔·丁·鲁米(1207—1273),是中世纪著名的伊斯兰教神学家,"莫拉维教团"的开山祖师,同时也是一位杰出诗人,在阿拉伯——伊斯兰哲学史和波斯古典文学史上占有光辉一席。近世评论家称他是"伊斯兰世界一位最伟大的神秘主义诗人",因为无论从其作品的深度和广度而言,他在神秘主义文坛上迄今都是无与伦比的。不过,更有甚者,他在伊斯兰世界、特别是在神学家和苏非派穆斯林的心目中,作为神学家所占有的崇高地位以及他作为灵魂导师所享有的赫赫名声却远远超过他的诗名。他的哲理双行诗《玛斯纳维》被苏非派奉为圣典,誉为"波斯文的《古兰经》"或"苏非派《百科全书》"。以今天目光视之,它对伊斯兰哲学、神学、宗教史、波斯古典诗歌、寓言,乃至西亚、中亚历史学的研究都是一部不可多得的重要典籍。

据中、外史料记载,远在元代苏非派就已经在我国流传,而清代尤盛,且至今犹存。我国陕、甘、青、宁等地沿袭已久的"门宦"即属苏非派,至于新疆因地处中亚,苏非派渊源当更久远。可见,即使从研究我国苏非教派历史的角度来说,研究鲁米亦属必要。我国历代伊斯兰神学家或穆斯林学者主要是通过阿拉伯语从事伊斯兰神学研究或进行布道活动的,至于通过波斯语研究苏非派哲学及其重要代表人物鲁米则较为罕见。西方则早在18世纪末19世纪初

就已开始通过波斯文研究苏非哲学和苏非派。英国东方学家尼柯逊研究《玛斯纳维》在学术界就享有盛名。

鲁米作为苏非派大师和中世纪杰出诗人有不同的称谓。本名贾拉尔·丁，意为宗教的荣耀。在宗教界和伊朗的一般称谓为莫拉维，意为宗教学者、导师，是因其子苏丹·沃拉德以他的思想为基础建立莫拉维派苏非教团而得名。但在中亚的伊斯兰哲学和文学界却普遍称他为"鲁米"，这可以说是他的笔名。"鲁米"是从其籍贯"鲁姆"来的，即为"鲁姆人"之意，系因鲁米后迁至小亚细亚的科尼亚居住，并终其一生。科尼亚在历史上一向受东罗马拜占庭帝国管辖，而中世纪穆斯林称东罗马为"鲁姆"，因而得名。马坚译《古兰经》第30章标题《罗马人(鲁姆)》可证。

做为一位哲人兼诗人，鲁米的归属自古以来争论不休，至今仍是一悬而未决的问题。

哲人故乡巴尔赫曾隶属波斯帝国的呼罗珊省，且鲁米用波斯文创作诗歌，所以现代伊朗学者认为鲁米是伊朗人。但突厥人视鲁米为突厥人，因鲁米自早年就移居安纳托里亚，后者系突厥人居住的省份。至于阿拉伯人则称鲁米是阿拉伯人，因其先世乃是第一代哈里发阿布·伯克尔(约573—634)后裔，而鲁米自己却对这场关于他祖籍的争论不屑一顾。他在一首抒情诗中表示，他的原籍，或者说他久所盼望早日回归的故乡乃是苍天。另一次，他在诗中谈到自己时说："我的祖籍既不属于呼罗珊，也不属于东、西方任何地方，论信仰我既不是基督教徒，也不是琐罗亚斯德教徒，更非一般所理解的穆斯林。"

鲁米于回历604年(公元1207年)生于中亚名城巴尔赫，其时适逢穆罕默德·花剌子模·沙统治时代。当时的花剌子模帝国版图北起乌拉尔山脉，南濒波斯湾，西界幼发拉底河，东临印度河，庞大帝国，称雄一时。

及至鲁米出世，其先世迁徙至巴尔赫已越数代。其祖父侯赛因

·巴尔赫为一著名神秘主义伊斯兰神学家，被国王穆罕默德·花剌子模·沙招为驸马。其父巴哈·丁以博学虔诚知名，从早至晚忙于宗教演说，宣传神秘主义，并于星期一、星期五带领教徒颂经祈祷。这期间，国王间或前往，随从人员中有一位为人尊敬的《古兰经》注释者法赫尔·丁·拉兹。不过，拉兹在正统派眼中被视为希腊式辩证论者，因他企图用逻辑论证宗教哲理。巴哈·丁在他的听众中看见这位企图把伊斯兰教希腊化的拉兹，心中十分不悦。但碍于皇驾以及拉兹的威信，只好按下心中怒火，继续讲下去。此刻，经常跟随父亲讲道的小鲁米自然会从他父亲口中听到驳斥拉兹的言论。鲁米在他的《玛斯纳维》中就以个人体验反驳逻辑论证，批评拉兹是那些想穿着论证的木鞋进入伊斯兰宗教哲理王国之徒的代表。他说倘若辩证论者能独自揭示灵魂的秘密，那么拉兹一定会达到目的，可惜辩证论者脚着木屐，而穿木屐走路是不稳的。

另据载，拉兹因妒忌巴哈·丁在群众中的威望，故而向国王进谗言，暗示若让巴哈·丁的影响无限制地发展下去，有朝一日必将危及王位。在拉兹的煽动下，花剌子模·沙开始对巴哈·丁日益增长的影响感到忧虑。所以，有人认为巴哈·丁携妻小离开巴尔赫是为避祸。巴哈·丁离开巴尔赫不久，蒙古人西征一举灭掉花剌子模王朝。所以，有些史学家认为，可能是巴哈·丁预见到蒙古人将侵略中亚，为逃难和寻求安全的栖身之地才离开故乡的。还有学者认为，这两者兼而有之。

总之，巴哈·丁于回历 616 年（公元 1219—1220 年）携眷属离开巴尔赫，先西向至内沙布尔暂住，旋赴巴格达。巴格达是伊斯兰世界文化中心，文人学者荟萃之地。其时，适逢塞尔柱王朝后裔、小亚细亚安纳托里亚苏丹派一代表团访问巴格达，其成员听了巴哈·丁的布道以后颇受感动。他们回安纳托里亚后启奏苏丹，称赞巴哈·丁对伊斯兰神学造诣精深，博学多才。于是，苏丹邀请巴哈·丁至其国定居，后者表示愿往。随后，巴哈·丁离开巴格达，先去希

贾兹，再北上叙利亚，在阿格城小住一年，于回历 618 年（公元 1221—1222 年）来到科尼亚。至京之日，苏丹率百官至郊外远迎，并赏赐府第，还时而亲自拜访。

鲁米自幼生活在浓重的宗教气氛中，对宗教哲理探索表现出浓厚兴趣。巴哈·丁为使鲁米受到严格的宗教教育，使其成为著名神学家，特地把他送往其门徒布尔汗·丁·穆哈基格门下深造，后者以思想深邃、善于思索著称。回历 628 年（公元 1230—1231 年）其父病故，是年鲁米 25 岁。青年时代的鲁米好学上进。在其灵魂导师的示意下，鲁米为开阔眼界和进一步探求哲理，便外出游学。先访问大马士革和阿勒颇，后入赫拉利亚经学院，学“古兰经注”、“圣训”、教法学、阿拉伯语言与文学。由于鲁米有着坚实的伊斯兰神学基础，所以他的神秘主义不仅富有浓重的情感色彩，而且在每一境界都使其超验的灵魂经验理论化。他在该院攻读 7 年，直至 40 岁还与该院有学术联系。

鲁米在导师布尔汗·丁门下学神秘主义历时 9 年，惜并无所获。这期间，他常给神职人员讲经授课，对教法事务的处理颇为得当，所作判决常被宗教法官引为先例。导师布尔汗·丁死后（回历 638/公元 1240—1241 年），鲁米与游方僧夏姆斯·丁·穆罕默德·大不里兹相遇，那是他一生中的转折点。由此开始酝酿他的苏非理论，创建新的派别。两人首次相遇可能是在大马士革。

夏姆斯是伊斯玛仪教派伊玛目卡雅·布朱尔格的后裔、阿拉尔·丁之子，早年在大不里士受经学教育，转而弃伊斯玛仪派改投大师巴巴·卡玛·丁·朱穆迪门下修神秘主义。及长，夏姆斯远游四方，浪迹天涯，日间以织售腰带为业，夜晚投宿驿舍。他于回历 642 年（公元 1244 年）来到科尼亚，鲁米亲赴驿舍拜谒并拜他为师。于是师徒二人闭门谢客，居密室 6 月，静观内省。鲁米日常的课徒授业从而受阻，引起鲁米弟子们的不满。因此，夏姆斯不辞而别，前往大马士革。鲁米得到他的来信后就令其子与门徒数人去大

马士革请回圣徒。没过多久，门徒们又对夏姆斯产生不满情绪，以致这位大师不得不最终地愤然离去。是时为回历 645 年（公元 1247 年）。

灵魂导师的隐遁给鲁米带来极大精神打击，为了寄托心中的思念，鲁米写下数百首神秘主义抒情诗，其中记录了其师的许多思想言行，故而题为《夏姆斯·大不里兹抒情诗集》，借以表示其与导师在精神上不可分离的关系。

回历 672 年（公元 1273 年）鲁米病逝于第二故乡科尼亚，其陵园已成为苏非派宗教圣地。

鲁米传世之作甚多。

《夏姆斯·大不里兹抒情诗集》（全诗 36,349 行）虽是一部抒情诗集，却充满着苏非宗教哲理思想。全诗从头至尾渗透着主客观融为一体的神秘主义思想。其结果，一方面导致泛神论，另一方面导致自我净化。其中，自我等同于所爱对象（真主）、自我神秘主义的陶醉、同真主相结合等主题，尤为突出。

《玛斯纳维》为其代表作。书全名为《玛斯纳维·玛纳依》，“玛斯纳维”乃一双行同韵诗体，一般用于叙事；“玛纳依”解为“意义”、“内涵”。所以，这部诗集的通俗名称应为“关于一切事物的内涵的双行诗集”。这部哲理寓言诗集，编为 6 卷（总计 27,000 行），并未全部完成。全诗结构比较松散，无论是从哲学、宗教还是从文学的角度来看，并无一根主线贯串始终。它一反传统诗集在卷首置以颂扬苏丹、恩主的赞美诗的惯例，竟以芦笛倾诉心声开宗明义。写作手法也不一般。寓言故事与哲理箴言相间，抒情与思辨错致，博学多识与华美词采交相辉映，使诗集增添气韵。诗中还穿插了无数传闻、轶事。其中往往是故事生故事，大故事里再套许多小故事，可见哲人受印度古代故事结构的影响较深。哲人的主观意图是想藉每一故事说明一哲理，但有时不免牵强附会，因其结论并非是其故事内在逻辑发展的必然结果。

这部哲理诗集的真正价值在于它创建了一种新的宗教学说，在传统的禁锢已久的封闭式思想体系里打开一个缺口，使人们得到较多的思想自由；它的以“爱”为核心的伦理思想也愈来愈为下层人民所接受。这种诗歌体裁的宗教文学，强于枯燥乏味的布道，有利于在民间传播。

其他有《杂记》(鲁米语录)1卷，《祈祷词》7卷，《书信集》1卷。

在对鲁米思想研究具有重要参考价值的后人著作中有阿哈默德·阿弗拉基(死于回历761/公元1360)的《回忆录》和鲁米之子苏丹·沃拉德的《热瓦甫双行诗集》，后者系奥斯曼——突厥文学鼻祖、“毛拉维苏非教团”开山祖师和著名苏非诗人。

第二节　主要哲学思想

鲁米的苏非主义与正统的伊斯兰教义主要差异在于，他以流溢说代替了后者的依时序创造说。鲁米认为，一切存在的基础是灵魂。存在的基础就是我们在自身中所感觉到的灵魂或“自我”，而存在的总体就是由“宇宙自我”中涌现出来的无限量的“自我”构成的。因而，即使是物质也依然属于灵魂。在他看来，一切存在物或生物都以圣灵流溢的形式从真主那里流出。可见，他是一位灵魂退化论者，相信存在是作为灵魂参与创造过程的。至于这个无限的、自在的、自足的灵魂为什么要释放出一些“自我”并降至感觉和意识的低水平的问题，他是无法作出满意的解答的。因为和鲁米的宗教哲学一样，一切出发点都是一些无法证明的假定。

与此同时，他还认为每个生物或“自我”又在某种激励之下不可阻挡地渴望返回本源。这种激励鲁米称之为爱，从而爱就成为一切存在进化的源泉。在此以前的哲学家中，唯有新柏拉图派哲学家普罗提诺(约公元205—270元)的思想与鲁米相近。普罗提诺也持灵魂流溢返源观点。他认为，存在之所以有等级性的差别，乃是距

离本源或无法表述的“太一”远近所致。“太一”是无质的规定性的，它类似“无规定性的梵”或“不二吠檀多”的绝对。不过，鲁米并未因袭普罗提诺的学说，而是另辟蹊径，独树一帜。鲁米认为，真主就是一切存在的本源，也是一切存在的归宿，而生命本身则是寻求归宿的活动。鲁米还告诉人们，生命乃是一种创造性的、进化的活动。

在鲁米的苏非哲理中，爱占有相当重要地位。的确，爱对宗教与神秘主义学说一向具有深远影响，爱的理论最早可上溯至柏拉图，在他的超验王国的概念里，爱(Eros)是作为宇宙力量存在的。不过，鲁米的爱与其说是某种理论产物，毋宁说是一种个人经验感受。伊斯兰哲学家伊本·西部在其《论爱》中所表述的思想可以说是柏拉图《会饮》篇的重述。伊本·西那认为，爱是趋向“美”的一种运动，而“美”同一于“神性”或“真”，代表着圆成和最高理想，而“爱”则是蕴藏于个体中的企慕永存不灭的一种内在欲望。一切事物都趋向于“永恒美”，而其价值也就在于它在何种程度上被“美”所吸收、同化。

鲁米同许多哲学家一样，对于自然与精神的发展持进化论观点。黑格尔是以绝对理念在时间上辩证地显现来解释自然与精神不断进化的动力因。鲁米与黑格尔相同之处是，他也相信永恒的绝对；不同的是，他以宇宙之爱来解释一切生命与历史的动因，从而取代了黑格尔的正、反、合的辩证理论。牛顿以万有引力解释天体运动，鲁米则以直观的引力论代替机械的动力论来说明原子与物体之间的吸力。为此，他求助于爱，把爱作为创造吸引力与亲和力的基本动力。他认为，宇宙间所有的原子都像情人那样相互吸引着，每个原子都被爱的魅力吸引到它的伙伴那里去。天体要把地球吸引到它的怀抱里去，地球也正是借助于宇宙之爱的引力才像一盏明灯那样悬挂在天空。同样，还是由于这种宇宙之爱的吸引，才能从星云里产生出各种行星和恒星，并随着宇宙体系的形成逐渐产生了生命细胞。生命细胞首先出现于植物界，然后进化至动物

界，所以爱在本质上是创造性的。爱源于真主，并趋向于真主。在上升运动过程中，爱从一界前进至另一界，随之而来的在每一阶段上都带来了新生的存在形式。

鲁米还是一位原子论者·当他谈论原子以及它们之间相互吸引的时候，实际上指的是"自我"具有神性的自我意识实现的过程。正是由于自我意识实现的推动，"自我"才去活动。"自我"源于真主，归于真主。所以，在返本归真的运动过程中，在每一境界里都有新的圆成。返本归真运动是一种同化过程，而并非是扬弃过程，其趋势是从低级阶段走向高级阶段。如果没有宇宙之爱的存在，则一切存在都将凝结并退化为虚无，从而无机物也就不会结合形成植物界，更不必说会进一步产生动物生命，因而生命也绝不会升华至精神，至灵魂。宇宙天体运动好比是无涯无际的爱的海洋里的后浪逐前浪，而不是盲目地机械地运行。鲁米认为，宇宙万物是一个爱的王国。同爱相比，法则与理性则退居第二位。首先是爱创造了宇宙万物，继而则由理性对宇宙万物予以回顾，追溯既往，从中发现法则与和谐，以便在表现为多样性的生活中寻求统一的线索。理性思维只能跟随创造之后，而不能越居其先。理性作为从属现象，其本身不可能成为创造性力量。在鲁米看来，宇宙之爱超越所有的宗教信条与一切哲理。所以，宗教之爱绝不可能完全等同于任何正统观念、教条、主义或思辨理论。鲁米认为，宇宙之爱与宇宙理性之间并不存在矛盾，只不过人的智慧对其作狭隘的理解，其根源在于把部分当作整体，错在把支离破碎的现象等同于全部现实。其所以如此，是由于人的智慧来自宇宙理性，仍处于生物学或实用主义阶段。语言，作为人的智慧的外衣，是难以描述宇宙之爱的直观的。人的意识一般来说，仍然停留于生物生理阶段，人的感觉、爱慕和欲求都直接或间接地受制于生物生理上的需求。这个生物生理机制鲁米称之为智慧，以便区别于宇宙理性，它是生命直观的助手。智慧堪称是科学理性，它虽能够解释现实，解释宇宙之谜，但是一遇

到生命直观，便显得无能为力。

鲁米认为，人应通过直接手段获得宗教信仰，而不是通过间接手段，因为对于人来说，宗教信仰作为个人体验或感受较之作为逻辑证明或感性知觉更具有说服力。但是，宗教经验若仅仅停留在个人主观性上便无法传布于他人，无法使非信徒获得信仰。鲁米叹惜人的语言不能胜任传递宗教经验，同时指出感觉经验的局限性和运用归纳与演绎推理的智慧的局限性，后者以零碎的方式处理现实。他指出，世界宗教的本质是创造性的爱。他所创建的神秘主义宗教完全摆脱无为主义或非理性主义。他认为，人被赐予的自由意志等同于宇宙意志。他宣扬生命具有无限的潜在能力，因为所有的"自我"皆寓于"无限的自我"中，因而所有的"自我"一向怀有"思乡"感，且从不间断地渴望实现他们的无限性。曾有许多教义和哲理宣称生命是虚幻的，可是鲁米却坚持生命无论在任何阶段上都属于永恒的真。恰好与此相反，不是生命，而是死亡才是一场虚幻。生命的宗旨较之生命更高、更善。伟大的灵魂应当像一个生命的猎人，它应无时无刻不在追逐宇宙灵魂，以实现其自身的无限性。只有沉睡的灵魂的生命才是一场幻梦。鲁米认为，生命犹如炼金术，永远处于形与质的变化之中。我们眼前所见的土、水、火、气转化成为植物生命，植物生命转化成为动物生命，进而转化为精神，依此进化，精神何以不能转化为神圣的灵魂？

鲁米的理想是"真主之人"。"真主之人"不是由四大元素（土、水、风、火）构成。他被喻为藏有无数珍珠的浩瀚无边的灵魂海洋。他是从真主而不是从书本那里获得真知的。他高于一切信条与异端，超越是与非。鲁米这里所指的乃是理想的人或理想的人性。它蕴藏于人的本性之中。生命的宗旨在于使其趋于至善至美。而其体现于人的灵魂方面则在于它的不朽与永恒。他告诫人类不要为生命现象的短暂而忧伤，因为生命实际上是不灭的。万物在空间里出现与消失，形成与毁灭，来来往往，这一生命现象的长河日夜奔

流不息，并将永远地流下去。死亡只是现象。实际上每个“自我”都分享永恒的生命，因而注定是不灭的。生命的宗旨就在于“自我”不朽，“自我”充实，但并非是通过种的繁衍，而是通过每个“自我”向上、向前的冲动。生命的前进需借助于一系列的肯定与否定。“自我的实现”也不能缺少“自我克制”。“自我”所达到的每一阶段都是某种否定与超越的结果。鲁米认为，生命伊始便在自己面前置一阶梯，以便逐步向上攀登。它的基本前提是，生命是由无机到有机，通过植物与动物王国过渡到理性、知识、信仰，直到人的王国。而人不过是由大地的躯壳与精神、灵魂形成的一个整体。通往真主之路是一个漫长的旅程，在有限拥抱无限的过程中，衰老的腐朽的只是躯壳，而生命却是永葆青春。

躯体不是精神的因，而是精神的载体。鲁米在其《玛斯纳维》中曾描述他寻找真主的过程：从一个教义至另一个教义，从一经典到另一经典，从寺庙到教堂，哪里都未寻找到真主。最后反求诸己，发现真主就在自己心中的圣殿里。由此可见，鲁米以及其他神秘主义宗教并不满足于经院式宗教，他们把自己的灵魂生活建筑在个人的经验与觉悟之上。鲁米使灵性、理性、人间伦理道德得到一体的综合。

在伊斯兰宗教哲学上，他的独特贡献在于他赋予理性以宗教经验。穆斯林称誉他是一位博大精深、通晓事理的学者。他虽是一位宗教学者，却有着一副哲学头脑，善于窥探物质与灵魂现象的内涵。他博采众家之长，广泛地继承了灵魂与智慧的财富，然后去粗取精，熔铸一炉。他作为一位穆斯林，被认为是从亚伯拉罕至穆罕默德这一系列先知遗赠给人类灵魂财富的继承者。在他身上，我们可以发现以色列先知的伦理观、耶稣的泛爱思想和伊斯兰的物力论的人生观。他称他的鸿篇巨著《玛斯纳维》为“统一的杂货店”。在这里，生命的差异变得和谐，突出的矛盾被创造性的统一所解决。他扩大了伊斯兰宗教哲学的原始命题，拓展了各宗派之间的统一

基础，尽管他们的教义彼此千差万别。他的灵魂窗口开向四方，他是一位重内容而不重形式的宗教哲学家。他断言，在灵魂王国里，不存在自己不躬身力行的权威。那种相信不可信的或无法论证的实体的信仰一向受到他严厉斥责。对他来说，真主是一个可以感受到的实体，甚至理解它反比理解客体的感觉经验更为真实。同样，对他来说，人与真主的关系也绝不仅是诉诸文字，或被修饰润色成为教条而已，而是要在人的"自我"深处得以实现，从而使人得以享有神性，让无限拥抱有限。提倡在此岸世界即身成"主"，在人间享受天国的幸福，这正是一切神秘主义宗教的共同特征。

鲁米以对真主的爱代替对真主的畏怖感，使爱居于伊斯兰宗教道德德性之首，这是他对伊斯兰神学的突出贡献。"人的依赖感是宗教的基础；这种依赖感的原始对象乃是自然界；因此自然界也是宗教的第一个对象"①。所以，最初人们用畏怖来解释宗教的本质。古老的犹太教即主张敬畏耶和华。但是，"畏怖"终究不是解释宗教的完美而充足的根据。"我同那些与无神论者如斯宾诺莎具有同样观点的以往的无神论者和泛神论者不同的地方，主要地就在于我拿来解释宗教的，不仅仅是消极的原因，而且也有积极的原因，不仅仅是无知和畏怖，而且也有与畏怖相反的情感，既欢乐、感恩、热爱和崇敬这样一些积极的感情；就在于我断言，爱、快乐与崇敬，也像畏怖一样，被人神化了。"② 欧洲中世纪神学家奥古斯丁认为，以爱基督、爱上帝为快乐的幸福，是一种至高无上的幸福。基督教的主导思想亦是泛爱思想。苏非派以爱真主为宗教德行之首。鲁米的贡献就在于把爱这种宗教情感提到新的高度，且赋予理性的解释，并使其人情化、普遍化、通俗化。

---

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，1984年，商务印书馆，第526页。
② 同上，第531—532页。

第三十一章　伊本·巴哲

第一节　生平与主要著作

伊本·巴哲(？—1138)的本名是艾布·伯克尔·穆罕默德·伊本·叶海亚。伊本·巴哲是他的号，他的拉丁文名是阿芬帕斯。他是中世纪安达卢西亚最著名的阿拉伯哲学家之一。安达卢西亚即现在西班牙南部地区，公元710年至1492年曾为阿拉伯人统治。我们手中关于伊本·巴哲的生平资料比较零散，不成章节，许多著作失传，所以对他的许多哲学观点了解也不甚详细。11世纪末他出生在西班牙南部的萨拉戈萨。1118年伊本·巴哲来到塞维利亚，在这里写下了几篇关于逻辑学的著作，后来他又在格拉纳达和萨拉戈萨等地任官，并南渡地中海，来到北非，受到当地阿拉伯国王和大臣们的热情接待，也成了那些反对哲学的人攻击的目标。他于1138年在摩洛哥逝世，据说是因为他背叛宗教被害身亡的。

伊本·巴哲是一位哲学家，也是一位自然科学家，通晓天文、数学、医学和音乐。他是掌握了阿拉伯东方地区各类哲学著作的第一位安达卢西亚思想家。这些著作大约在10世纪时传到西班牙安达卢西亚地区。伊本·巴哲是在安达卢西亚和阿拉伯马格里布地区传播哲学知识的第一位哲学家，他的哲学思想对后来的阿拉伯马格里布哲学家们有很大的影响。伊本·图菲勒在《哈义·伊本·耶格赞的故事》的序言中说："不要以为有了亚里士多德和法拉比的哲学著作，有了《治愚书》，就可以满足我们的要求。在安达卢西

亚还没有人写出哲学的好著作，这是因为安达卢西亚的思想界在逻辑学和哲学传播以前，主要精力放在了教育学的研究上，他们也取得了出色的成就，但没有超出这个范围。后来的人开始研究一点伦理学，但没有达到了解哲学真谛的程度。有诗曰：

艰苦的研究使我懂得，
世界上的学问有两种，
一种是真理，
很难学到手；
一种是谬误，
学了也无用。

后来出现了一位学者，他具有远见卓识，探求真理。这就是艾布·伯克尔·伊本·巴哲。没有人比他的思想更敏锐，比他的见解更透彻，比他的眼光更远大。但是他太热衷于世俗，在他的知识宝库未曾打开、他的智慧秘密未曾揭示出来之前，就去世了。他的著作如《论灵魂》和《索居指南》也残缺不全，他的关于伦理学和物理学方面的著作也是如此。他的有些著作也较简短、晦涩难懂，他本人也承认这一点，并指出他在《论联系》一文中，要证明的内容不是平铺直叙的，而是要经过认真的思考和艰苦的努力，才能理解的。有些句子措词也不够恰当，如果有时间的话，他还准备修改。这就是我们现在看到的伊本·巴哲著作的情况，而我本人并没有看到他本人。"①

伊本·图菲勒的话清楚地表明，伊本·巴哲写出了一批著作，这些著作具有深刻的思想性。阿拉伯著名医学家伊本·艾比·乌萨比耳(1203—1269年)在他的著作《名医等级概述》一书中，举出了伊本·巴哲的许多著作，不仅有哲学方面的，还有物理学、医学和数学方面的著作。他的一些著作收藏在马德里附近的埃斯考瑞

① 引自《哈义·伊本·耶格赞的故事》(阿文版)61—62页。埃及，知识出版社出版。

尔图书馆里。伊本·巴哲的主要哲学著作有《论灵魂》、《论联系》、《告别论》和《索居指南》等。伊本·艾比·乌萨比耳谈到《论联系》一文时说，该文的全名是《论理智与人的联系》，而伊本·巴哲的学生艾布·哈桑·阿里说该文的题目是《论人与能动理智的联系》。看来伊本·巴哲并没有为这篇论文定题目。从该文的内容来看，后者的提法比较正确。1950年，埃及艾哈瓦尼博士在《伊本·路西德〈论灵魂〉简述》一书中，发表了这篇论文。1942年东方学家帕拉休斯发表了该论文的西班牙文译本。《论灵魂》、《论联系》和《告别论》早在14世纪就已译成希伯来文和拉丁文。《索居指南》是伊本·巴哲最有创造性的著作，伊本·路西德在《论理智》一书的最后部分提到了这篇文章，他说："伊本·巴哲想为这个国家中的离群索居者指出方向和道路……他是这条道路的开拓者，是前人没有走过的。"① 这篇著作的阿拉伯文本已失传，我们看到的只有犹太哲学家摩萨·奈尔布尼翻译的希伯来文本。全书共分八章，阐述人的理智认识过程。

第二节　主要哲学思想

伊本·巴哲的主要哲学思想和倾向，是推崇科学和理性。他认为科学和哲学是通向了解自然界的唯一道路，也是了解人的灵魂、人与能动理智联系的唯一途径。只有了解了这种联系，人才能得到幸福，才能达到人类在地球上生存和生活的最终目的。

一、关于政治和社会

伊本·巴哲的哲学是追求理性至上的哲学，他敢于和被誉为"伊斯兰权威"的安萨里(1059—1111年)的许多观点直接对抗，认为安萨里的观点脱离了正确思维的轨道。他认为，通过认识能力发

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，346页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

展的过程，通过对生活中美的享受和抛弃恶劣行为，人就可以与从真主溢出的能动理智相联系，然后就可以得到幸福。他在《索居指南》和《论联系》中都阐述了这一观点和方法。但它与伊斯兰教苏非派所主张的通过内心修炼、冥思苦索，达到人神合一的方法不同，而是通过理性逐步提高认识的方法。由此我们可以看到，伊本·巴哲的哲学思想和法拉比的哲学思想非常接近。他们研究哲学的目的是为了政治，为了理智和道德，最终是实现"美德城邦"。他在文章中使用"索居者"一词，并不是指离群索居的某个人，而是指在个人、集体和群体三者关系中，如何把人的能力和劳动统一起来，向着完美的方向努力，从而达到理想的幸福。这就是"指南"的意思，即指导人类每个成员的活动，指导个人在社会中的活动。这需要经过深思熟虑和精心安排，地球上只有人类才具有这种思考和安排的能力，因此就要组织和指导这些活动，朝着一定的目标前进。伊本·巴哲把"索居指南"看作是对一个完美无缺的政府的安排，这个政府就是"美德城邦"。伊本·巴哲认为，在这个完美无缺的政府管辖的城邦里，不需要医生和法官，因为它的居民都是非常知足的，对自己的行动都是有节制的。他们不吃过量的或有害的食品，因此他们不会生病，因为"病从口入"，控制了饮食，他们就不需要医疗，如果生病也都是由于外来的、偶然的因素，这些因素会自生自灭。此外，城邦居民之间的关系是建立在友爱的基础上，彼此赤诚相待，没有分歧，没有争执，没有人越轨的事情，所以不会发生各类纠纷和案件，也就不存在原告和被告。这个完美的政府保证每个人尽可能达到最大程度的自我完美，人人都有正确的观点，懂得法律，不做违法的事情，也不做不合乎情理的事情，不进行欺骗和敲诈，不误入歧途和犯罪。也就是说，这样的"美德城邦"不需要医生和法官，因为不存在需要医生和法官去做的事情，而在非"美德城邦"，需要医生和法官做的事情和情况普遍存在。如果"索居者"生活在一个不是"美德城邦"中，那么他就应该像在"美德城邦"中一

样要求自己，或者使自己像一粒“种子”，顺其自然地发育成长。伊本·巴哲在文中还详细阐述了如何安排这些“种子”，如何让他们按照“美德城邦”的制度办事，达到了这种境界，他们就不再需要精神的、道德的和肉体的三种医疗。

伊本·巴哲在阐述了“索居者”应遵循的道路之后，又分析了一个人通向幸福的途径，这就是要求他具备有发挥他本人的自由意志的能力。作出经过深思熟虑的个人行为，有些是本能的行为，这是人与动物共有的。有些行为只有人类才有，动物没有，这也是“索居者”具备的经常的行为，这些行为不应该与本能行为相混淆，也不应该脱离明智和远见的轨道。有些行为是“神的行为”，它是由正确理智控制的、完全脱离了动物本能的行为。也就是说，他的动物本能行为完全受到了人的精神的抑制和支配，这种具有神的属性的人，具备着十分明显的、高尚的品德，这种品德成为他的秉性，即“第二天性”，使他具有了不怕疲劳、从不厌倦、不惧困难和挫折的精神。

伊本·巴哲还认为，“索居者”能够达到这一目的，然而他的最终目标是认识“精神形象”。伊本·巴哲指出，“精神形象”共有四种，即天体形象、能动理智、直觉形象和灵魂形象（想像和记忆的共感形象）。天体形象即宇宙中运行的星球，伊本·巴哲没有把它们与人类直接联系起来。能动理智是最高级的、绝对的灵魂。直觉形象是由“潜在形象”变成“实在形象”的结果，这一变化是由能动理智完成的。想像和记忆共感形象是一种整体形象，它低于能动理智，高于其他一切可认识事物的形象。

伊本·巴哲又把人类行为，根据具体内容分为各种不同的等级。有些行为的目的完全是身体的需要，如吃饭、喝水和穿衣等，与身体的自我完成直接有关。有些行为的目的是为了取得部分形象，使想像和记忆共感得到满足，这种需要比满足身体的自我完成的需要高一级。譬如，一个人讲究外着的华丽，而不注重内衣的修饰。

又如，在和平的时期，一个人也总是身佩宝剑，它不是为了战斗或自卫，而仅仅是一种装饰。或者一个人刻苦学习，仅仅是为了掌握知识，而不是为了求名求利，等等。伊本·巴哲认为只要人的行为没有超出合理和公正的界限，就是好行为，但它还达不到追求完整形象的行为。追求完整形象的行为是精神行为中品级最高、能力最大的行为。因此，目的共分三种：肉体的目的，也就是人的动物本性的要求，它没有超出动物的范围；部分的精神目的，它可以使人得到理智和美德；整体的精神目的，它可以使人达到绝对的、人的自我完美。一个哲学家追求一些肉体的目的，只是为了维持生命，是一种手段，他追求部分的精神目的，也是一种手段，能使他具有人的实体。追求整体的精神目的，才是他的最终目标。这就是说，肉体的行为使他成为一个人，部分的精神的行为使他成为更完备的人，完全的理智行为使他成为至高的、神的实体。所谓"神的实体"，是指一个人完全意识到普通的理智和特殊的原质之间的区别时，他就具备了这种特殊的原质，这时他就可以称为具有"神的实体"，肉体的特性和精神的特性就不复存在。这就是伊本·巴哲所描绘的"索居者"的条件，也就是"理想国"中的人应具有的条件。

伊本·巴哲认为，"索居者"所追求的是高尚的目标，他应该尽量不与无知识的人相处。与愚昧无知的人为伍，必然会降低自己的地位，最终使他脱离自己应走的道路。如果在他生活的区域中，没有远见卓识的人，他宁可隐居远离众人，决不良莠不分混在一起，这就是"索居者"一词的意思。但他主张的是理智的隐居、思维的隐居，是暂时的和偶然的隐居，像某种食品偶尔对身体有害，不得不暂时忌食一样。因为伊本·巴哲和别的哲学家一样，认为人生来就是社会的，彼此之间是需要合作和互相帮助的，一个人不能脱离社会去生活。

由此我们看到，伊本·巴哲在理智、道德、社会和政治等方面的观点，与法拉比的观点相似。他们所追求的"美德城邦"或"完美

的政府”的理想，正是对当时所处社会黑暗现象不满的表现，也是对宗教所主张的神权绝对统治的一种背离。

二、关于灵魂和认识论

伊本·巴哲和其阿拉伯哲学家不同，对灵魂并没有规定出十分明确的概念。但是他却明确指出，只有人才有灵魂。他说，“关于灵魂的问题，它只与人类有关。”① 伊本·巴哲想通过灵魂问题的研究，来说明人与“能动理智”联系的途径，而联系的方法需要通过认识的途径。他认为尽管人的相貌不同，情况各异，只要有灵魂，就可算是个人。一个人从胎儿到婴儿，从童年到青年，中年到老年，形象不断地变化，而灵魂是这一切变化的第一动因素。他说：“如果一个人直观感觉看到某人处于某种形象，后来发现他处于另一种形象，与前一种形象很不相同，他不知道，这两者是否同一个人。然而，当他看到一个人的童年、青年、中年时的不同形象，他知道这是同一个人。这种认识不是由直观感觉得到的，而是通过另一种力量得到的……这就是说，只要第一动因素存在，原来的存在者仍然存在。”②

伊本·巴哲认为，灵魂包含身体和精神两种机器的运动。前者为人的手脚等，后者被伊本·巴哲称为“本能热”，它是“一种可以进行证实和确认的机器，它存在于一切有血的身体中……‘本能热’是一种具有启动力的机器，身体各活动部分是它的形象，它就是第一动因素。从这个角度来看，‘本能热’又可称为‘本能精神’。”③ 伊本·巴哲认为人具有三种力：“它们好像是同一等级的，即发育成长力、感觉发展力和想像力。”④“人也遇到与植物相类似的情况，是在胚胎形成的时候，即首先形成胚胎，形体完成后，需要

---

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，350页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 伊本·巴哲《论联系》(阿拉伯文)104页。1950年，开罗，知识出版社。
③ 同上。
④ 同上，105—106页。

营养开始发育。对于植物来讲，这一过程是开始就有的，其他生物并不一定如此。生物的起源可能是由本能热完成这些过程。人类胎儿生下来以后，开始使用感官，这一点与动物很相似，生出来以后在原地蠕动，寻找食物。这是由于精神形象的作用，这种精神形象印在共感和想像力中，想像力的形象是他的第一动因素。"①

关于认识论，伊本·巴哲认为人的认识分为三个阶段：(1)认识原质形象。(2)认识精神形象。(3)认识思想形象。认识原质形象是通过人的感官来完成的，由它们接触到这些被感受的事物，即处于质朴形象的事物。认识精神形象是通过共感和想像，"被感受的精神形象是精神形象的最初等级。"② 认识思想形象要通过理智。"所谓人，只是说他具有人的潜力因素。当一个人还是婴儿的时候，他还没有思想力，只有当他具备了思想力，他才成为真正的人。当他能够认识理性事物，他才算具备了思想力，也就产生了思维的欲望和思维的内容，这时他才算成人了，在这以前还不是。"③ 伊本·巴哲在这里还指出，人的第一个启动力是实在理智，实在理智也就是实在被理解事物。实在理智是一种行动力量，"不仅理智是一种行动的力量，而且所有具有启动力的形象，都是行动的力量。"④ 伊本·巴哲认为取得理智有三种途径：(1)普通人的途径；(2)观察者的途径；(3)幸福者的途径。这实际上就是三个等级。所谓普通人的等级，也就是自然人的等级，或称自然等级，他们通过事物的具体形象获得一些理智，他们认识的范围就局限在这些具体形象之中，这一等级的人包括各种工匠、作坊艺人等。观察者的途径也就是理论认识的途径，它在自然人的等级之上。普通人首先看到具体的感性事物，然后进一步接受理性事物。而高于普通人的

① 伊本·巴哲《论联系》(阿拉伯文)104页。1950年，开罗，知识出版社。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

观察者，首先观察的是理性事物，然后才是具体的感性事物，并且是为理性事物寻找根据。他们首先观察理性事物，并用这些理性事物去观察具体形象……这就是理论等级。处于这一等级的观察者，通过媒介看到理性事物，譬如太阳映在水中，他们在水中看到的是太阳的影像，并不是太阳本身。又如太阳映在水中，水中的影像又反射到镜子上，在镜子里看到的就是影像的影像，这时水和镜子都是媒介。幸福者的途径就是能直接看到事物的本质，谁达到这一等级，他"就像太阳一样，在本体中，没有他的同类体。处于前两个等级中的人，是有同类体的，而达到这一等级的人，没有任何同类体。"①

上面所述是伊本·巴哲的主要哲学观点，我们可以明显地看到，他受到法拉比的影响很大，他们的观点彼此是相同或有联系的。我们也发现，伊本·巴哲有些哲学观点不够清楚明确，这与当时的社会环境有很大关系，在宗教势力强大的社会里，他不敢大胆谈出自己的观点和看法。伊本·巴哲自己也感到了这一点，他说："这些文章是我在深思、与外界隔绝时写成的。我后来读的时候，发现有些地方很难懂，也不是我原来想要说的。要想理解这些意思，只有通过艰苦的思考才能真正懂得。"② 尽管如此，一些宗教界人士仍然把他视为不信真主的叛教者，最后被害致死。

伊本·巴哲是安达卢西亚地区阿拉伯哲学的先驱，他的哲学思想对后来伊本·图菲勒创作的《哈义·伊本·耶格赞的故事》是有影响的，他也为马格里布阿拉伯最伟大的哲学家伊本·路西德的双重真理和理性哲学的研究方向勾划了轮廓。

---

① 伊本·巴哲《论联系》(阿拉伯文)116页。1950年，开罗，知识出版社。
② 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，354页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

第三十二章　伊本·图菲勒

第一节　生平与主要著作

伊本·图菲勒(1110—1185年)的全名是艾布·伯克尔·穆罕默德·伊本·图菲勒。拉丁名为亚勃百色。公元1110年,出生于安达卢西亚格拉纳达附近的卡迪斯村,当时的安达卢西亚由阿拉伯穆斯林统治。关于他的家庭、个人身世和青少年时期经历和受教育的情况不详。伊本·图菲勒博才多学,精通医学、数学、哲学和文学,是格拉纳达的著名医生,曾任格拉纳达和丹吉尔总督的文书,后任穆瓦希德王朝第二任国王艾布·雅各布·尤素福(1138—1184年)的医生和大臣,他向国王推荐了许多著名学者和医生,其中包括伊本·路西德。1185年,在王朝首府马拉喀什逝世。

历史学家们说,伊本·图菲勒有许多著作,包括医学、哲学、天文学等,但大部分都没有流传下来。我们现在能够看到的,也是他的最重要著作是《哈义·伊本·耶格赞的故事》,该书较全面地代表了他的哲学思想。

伊本·图菲勒想像中,在赤道地带遥远的印度洋中,有一座没有人烟的荒岛,"那里的气候是全世界上最温和的,光明也是最完备的"。有一个婴儿在这个岛上,他可能是从遥远的海上漂流过来的,也可能是由于该岛"冷热和干湿的条件非常适合",在岛上自然产生的……。总之,这个婴儿得到岛上一只母鹿的哺育,逐渐长大,一点一滴地接触和认识周围的环境,有了感性认识。后来母鹿死

了，从母鹿的身体里，又认识了“肉体内的各种器官和它们的作用及彼此的关系”，进而认识到“肉体、精神和灵魂”。他观察天空、大地和周围存在的万物，认识到真主的存在，有了理性认识，成为一个完美的人——哲学家。伊本·图菲勒想像中，在另外一个岛上生活着一群人，其中有两个人，一个叫萨勒曼，一个叫阿萨勒，他们受到宗教信仰的教育，通过先知的传授，知道真主、天使、天堂和地狱，但他们两人又代表了两个不同的倾向，前者坚持经典的文字含义，成为经典派；后者探求经典的深奥含义，成为苏非派。而其它的人则在黑暗中摸索。哈义·伊本·耶格赞来到这个岛上，很想用自己的思想和认识去教育他们，启发他们，但他受到了人们的攻击，因为“大众的语言与学者的不同”，“人们追求世俗的利益，认识不到抽象的真理”，“感性认识人人都有，而理性认识是只有少数人才具备”，于是他又回到自己的岛上，以笃信的精神敬畏真主，高寿而终。

该书先后被译成希伯来语、拉丁语、英语、法语、德语和荷兰语等。对哲学界和文学界都有很大的影响。

第二节　主要哲学思想

我们根据《哈义·伊本·耶格赞的故事》[①]分析一下伊本·图菲勒的主要哲学思想。

一、探索哲学与揭示哲学

公元 9 至 10 世纪，在阿拉伯国家的东部地区（即今西亚阿拉伯诸国）出现了许多著名的思想家和哲学家，如铿迪、法拉比和伊本·西那等。他们的思想和著作也逐渐传播到了阿拉伯国家的西部地区（即今北非阿拉伯诸国，又称阿拉伯马格里布）。伊本·图菲

① 阿拉伯文本，1952 年，埃及，知识出版社。由艾哈麦德·艾敏校评。

勒当时身在马拉喀什(今摩洛哥境内),对这些哲学家的思想是十分了解的。当地一位朋友询问他关于东部地区的哲学到底是怎么回事,于是他写了《哈义·伊本·耶格赞的故事》,回答这位朋友的问题,通过这个故事也阐述了他的哲学思想和观点。哈义·伊本·耶格赞的名字就来自伊本·西那一篇哲学论文中的人名。伊本·图菲勒在《故事》中,描写哈义·伊本·耶格赞生存和成长的过程,说明一个人在自然条件适合的情况下,可以离群索居,在没有天启、没有他人传播知识的情况下,完全依靠自身的需求和探索,依靠自己的理智和才能,经过七个自然阶段,每个阶段为七年,在他49岁的时候,就可完成从感性认识到理性认识的过程。这时他不仅认识到自己和周围环境,也认识到宇宙和主宰,并从这种理性认识升华到主宰神合的精神状态,从而成为一个完美无缺的人。伊本·图菲勒采用唯理派的探索论证方法,一步一步揭示出一个自然人的认识过程,也就是人的理智发展过程。他描写岛上的动物、植物、矿物、岩石等,它们的种类、形状、颜色、大小等各不相同,但有一个共同点,即都具有"长度、宽度和高度",是一个"体",这也是所有物体的"统一性"。哈义·伊本·耶格赞就是从认识这些物体开始的,也就是感性认识阶段。岛上植物可以生长,动物可以繁殖,有感觉,有意识,可以运动……这就是动植物它们各自的"共同点"和"统一性"。动物体内有各种内脏器官,它们的作用功能不同,但又有联系,又有指挥系统,这就是心脏。伊本·图菲勒认为它就是动物的灵魂所在地,他甚至还具体说出灵魂是一种"高温白色雾状的气",存在于"心脏的左心房中",是能动理智"溢出"的结果等等。这也就是哈义·伊本·耶格赞感性认识的深化,也是向理性认识的过渡阶段。伊本·图菲勒认为世界上存在的一切事物不是一成不变的,而是处于生长与毁灭经常不断地交替过程中,因为这些事物是由互相对立的事物复合组成的。他认为天体是"长宽高"的延伸,因为它们是"体",所以是有限的,而天体存在的空间是无限的。世

界是运动的，无论它是有始的，还是无始的。因为它是运动的，所以必然有造物主，因为“世界的产生必然有因，运动的物体必然有推动力”，这个因或者说这个推动力就是真主。伊本·图菲勒认为更进一步的理性认识就是神往，也就是与“宇宙的主宰”“神合”的精神状态，它是通过对现实生活的观察和对来世生活的思考的反馈，使人摆脱现实生活中的种种精神的和物质的“枷锁”，成为超脱的人，获取永恒的幸福——即精神的幸福。也就是说，伊本·图菲勒探索和揭示哲学的最高阶段是苏非派主张的“精神世界”。

二、调和宗教与哲学的矛盾

公元12世纪，也就是伊本·图菲勒生活的时代，在阿拉伯马格里布和安达卢西亚地区，宗教与哲学的矛盾日趋尖锐，宗教学家到处排挤哲学家，并鼓动穆斯林大众起来反对他们；而哲学家们则千方百计地希望向穆斯林大众说明，学习哲学是理智的表现，理智是真主的光，宗教的天启也是来自真主，同一个来源，两者并不相悖。伊本·图菲勒写这个《故事》的目的之一，也是为了调和宗教与哲学的矛盾，《故事》中的主人公哈义·伊本·耶格赞代表的是哲学家探索和揭示真理的道路，萨勒曼和阿萨勒代表了由先知传播天启教育世人的道路。他认为宗教与哲学之间表现出来的矛盾，只是一种现象，不是实质性的，因为哲学家通过理智认识世界、宇宙和真主，告诉人们什么是人生之道和幸福之路和先知通过直观描述、譬喻警告的方法，告诉人们什么是天地，什么是天堂地狱，什么是真主，这两者都是真理，并没有什么区别。只是“因为人们理智的潜力和实力有差异”，虽然人人都希望做好事，愿意追求真理，但他们喜欢用自己的习惯的方法去思考，接受通俗易懂的道理和说教。

中世纪阿拉伯哲学首先在东部地区发展起来，这是由于伊斯兰帝国版图扩大后，许多非阿拉伯民族信奉了伊斯兰教，为伊斯兰教注入了新的文化和思想因素，并开始伊斯兰教义理论的研究。由于伊斯兰国家是政教合一的国家，哈里发权力的斗争，不仅导致政

治分歧，也导致了教义理论的分歧，各个派别都积极为自己的理论和观点进行辨护，形成了一个“百家争鸣”的局面。阿巴斯王朝执行的“开放政策”，促进了中世纪阿拉伯帝国经济的繁荣发展，也使科学文化事业达到了一个“黄金时代”。大量的翻译和注释工作，使古希腊人开创的哲学研究得以在阿拉伯国家生存和发展，使这一部分人类文化和思想的遗产发扬光大。这些思想活动又逐渐传播到西部地区，这时出现了两个哲学家，一是伊本·巴哲；一是伊本·图菲勒。他们接受铿迪、法拉比和伊本·西那的思想和观点，使西部地区的思想研究也活跃起来，最后出现了伊本·路西德这样伟大的思想家。伊本·图菲勒在促进和发展西部地区的哲学研究工作的作用是重大的和显而易见的。伊本·图菲勒的哲学思想也体现了东部地区的各个哲学派别的主要思想。他推崇理性，把理性看作是认识真主和通向真主的阶梯；他反对盲从，主张观察和思考，赞同穆尔太齐赖派的自由意志的理论；他认为苏非派的清修苦练是摆脱物质的好办法，它可以使思想得到净化，使理智有了发挥潜能的机会和条件。所以在他的哲学思想中，我们可以看到亚里士多德和柏拉图的思想影响，也可以看到法拉比和伊本·西那的思想影响，这是伊本·图菲勒哲学思想一个显著的特点，也是中世纪阿拉伯西部地区哲学思想发展过程中的一个显著特点。

第三十三章　伊本·路西德

第一节　生平与主要著作

伊本·路西德(1126—1198)全名为艾布·瓦利德·穆罕默德·伊本·艾哈迈德·伊本·路西德,拉丁文名为阿威罗伊。公元1126年,伊本·路西德出生于安达卢西亚的科尔多瓦城,当时安达卢西亚属北非阿拉伯穆瓦希德哈里发国的版图,科尔多尔也是一个科学、文化和思想中心。

伊本·路西德出身于阿拉伯宗教法官世家,祖父和父亲先后任过科尔多瓦的大法官,精通教义和教律,在当地政界很有影响。伊本·路西德出生后几个月,祖父便去世了,留下了大量手抄本著作,成为日后伊本·路西德学习研究的重要参考资料。伊本·路西德自幼师从当时著名学者,如伊本·巴希克瓦尔(1101—1183)。他学习了伊斯兰教义、教律、还学习了数学、医学、哲学、天文及诗歌、文学等。

1153年,他奉国王之命来到京城马拉喀什,帮助创办各类教育机构,同时与当地名医钻研医术,这时他写出了重要医学著作《医疗总论》。1169年,由于伊本·图菲勒的推荐,伊本·路西德见到了国王艾布·雅各布·尤素福(1138—1184)。后来伊本·路西德描述这次朝见的情况时说:"我进到大厅,见国王艾布·雅各布·尤素福和伊本·图菲勒单独在一起。伊本·图菲勒看到我进来,就向国王叙述了我的身世和家族的情况,说了许多赞扬的话,有不

少称赞我是当之有愧的。国王问了我的姓名后接着问，'哲学家们对于天(宇宙)是怎么看的?是有始有终的，还是无始无终的?'我心中有些紧张，因为我不知道国王和伊本·图菲勒商量过什么，所以不敢直接说自己的看法，于是就竭力否认自己从事哲学研究。国王看我有些害怕，就转过身子和伊本·图菲勒交谈，谈的内容就是宇宙的起源和未来的问题。他们谈到亚里士多德和柏拉图等古代哲学家对这一问题的看法，还举出了许多伊斯兰教义学家对这一问题的反驳意见。这时我的心才安定下来，大胆地发表了自己的见解，让国王了解我对哲学问题的知识和理解水平。我对国王的渊博知识、聪明才智和非凡的记忆力感到惊讶。这次会见后，国王赐给我许多金币、豪华礼服和一辆马车。"①

国王艾布·雅各布·尤素福酷爱哲学，但他发现有些著作词意隐晦，实在费解，要求伊本·图菲勒系统地注解和整理亚里士多德的著作，便于更多的人阅读和正确理解。伊本·图菲勒自感年高力衰，公务繁忙，难以承担，就把这项任务交给了伊本·路西德。在国王的积极支持下，他深入钻研了亚氏的各种著作，进行了系统的整理，并作了注解，特别是清除了杂入其中的许多新柏拉图主义的观点和学说，恢复了亚氏著作的本来面貌，使之较系统和完整地保存下来。

伊本·路西德一生勤奋好学，埋头读书，从不参加什么喜庆欢宴和欣赏音乐歌舞。据说，他一生只有两个晚上没有读书，一是他父亲去世的晚上，一是他成亲的新婚之夜。他这种勤奋好学的精神，受到国王的赞赏，1169年，他被任命塞维利亚法官。1172年，任科尔多瓦法官。1182年，他奉命来到京城，在宫中任御医，不久又回到科尔多瓦，任首席法官。他任职期间，克勤克俭，廉洁奉公，并利用这些时间，整理和注释了亚氏的许多著作。这是伊本·路西德

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)下册，382—383页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

对世界文化的一大贡献，他也是真正全面和正确理解亚氏著作和哲学思想的阿拉伯哲学家。

1184年，国王艾布·雅各布去世，王储艾布·尤素福·曼苏腊(1160—1199)即位，伊本·路西德受到更大的尊重。但是到1195年，情况发生了突变，以宗教界顽固人士为首，向伊本·路西德发起了一场猛烈的攻击，他们上书当时在科尔多瓦的国王艾布·尤素福，指控他叛教和否认造物主。当地宗教界上层人士还一致裁决，伊本·路西德的学说是叛教的、有罪的学说，于是国王下诏，宣布伊本·路西德的学说为异端，他的著作为禁书，并当众焚烧，只留下医学、数学、几何学等自然科学的著作。并把伊本·路西德流放到科尔多瓦东南面五十多公里处的一个犹太人村庄——卢塞纳。与伊本·路西德同时受到迫害和牵连的，还有其他许多哲学家和思想家。

对伊本·路西德这次蒙难的真正原因，史学家众说不一。有的说，由于国王十分宠信，伊本·路西德常常不拘君臣之礼，与国王以兄弟相称，引起国王的反感和愤怒。有的说，国王发怒的真正原因，是伊本·路西德在《动物书》中，称国王为"柏柏尔王"，这是异族人对北非阿拉伯人的贬称。有的说，伊本·路西德与御弟科尔多瓦总督艾布·耶哈也关系密切，国王很不愉快，担心他们串通一起篡夺王位。等等。

其实，真正的原因是当时哲学与宗教之间的矛盾已达到空前尖锐的程度，特别是在安达卢西亚地区，伊本·路西德的许多哲学思想和学说，直接动摇了宗教信仰的基础，因此激起了宗教界顽固人士的仇恨。他们一方面煽动无知的教徒，起来反对伊本·路西德，一方面寻衅制造事端，向国王进谗，陷害伊本·路西德。如他们从伊本·路西德的书中，摘抄出"看来金星也是一位神"这样一句话，便把叛教的罪名加在他头上，这实际上是他从古希腊哲学家著作中摘录的一句话。又如，当时在摩洛哥和安达卢西亚流传谣言

说，根据星相家的观察，某年某月某日，将要刮起一场大风暴，人们对此恐慌不安，议论纷纷。有人说："如果这场风暴是真的，它很可能像《古兰经》中记载的当年毁灭了阿德族的那场风暴。"伊本·路西德马上说："阿德族就根本不存在，哪来一场风暴把他们全部毁灭"，这句话是明显违背《古兰经》经文的，伊本·路西德这一失言，成为宗教界指控他叛教的佐证。史书上还记载说，对伊本·路西德嫉妒的人，收买了他的一些学生，让他们故意问一些哲学与宗教相矛盾的问题，把答案记下来，构成伊本·路西德的叛教罪等。

当时国王艾布·尤素福·曼苏腊正在科尔多瓦调兵遣将，准备与西班牙北部基督教打仗，十分需要国内宗教界和广大穆斯林的支持，才屈服于宗教人士的压力，下令审讯伊本·路西德，焚书和流放，但没有处死他，等到对基督教的战争结束，国王回到了摩洛哥，不久就下诏赦免了伊本·路西德，并召他回京城，但他到摩洛哥不久，于1198年就去世了，葬于科尔多瓦。

对伊本·路西德这次蒙难，史学评论家也众说纷纭，各人根据自己的立场观点和宗教信仰，从不同角度来评论这一事件。甚至到20世纪初，关于这一事件的看法，还引起了黎巴嫩著名作家、基督教徒法拉赫·安东和埃及著名作家、穆斯林学者穆罕默德·阿布杜之间的一场争论，前者是向阿拉伯人系统介绍伊本·路西德哲学思想的第一位阿拉伯作家，著有《伊本·路西德及其哲学》，后者是阿拉伯近代思想家、埃及大穆夫替①，著有《伊期兰教、基督教与科学文化》。双方论战的文章和著作，都是研究阿拉伯哲学和伊斯兰思想的重要参考资料。

伊本·路西德的著作很多，据说他写的稿纸达一万多张，共有50多部（一说70多部），目前大部分著作仍为手稿，藏于世界各大图书馆内，以西班牙马德里附近的埃斯科瑞尔图书馆中收藏的为

① 穆夫替是阿拉伯文 mufti 的译音，是伊斯兰教高级宗教职位。有权对伊斯兰教的教律提出解释，供宗教法庭作审判的依据。

最多。有些著作阿拉伯文原稿已散失，只有希伯来文或拉丁文译本。伊本·中西德著作分为两大类：第一类是注释。主要是注释亚里士多德、柏拉图等古代希腊哲学家和法拉比、伊本·西那、安萨里、伊本·巴哲等阿拉伯穆斯林哲学家的重要著作。伊本·路西德并不懂希腊文，所以他在注释希腊哲学家的著作，并不是对照原文，而是把各种不同的译本收集一起，对同一个人的同一著作的内容进行反复对比和研究，保留其确实可靠的部分，加以注释。他用这种方法精选和注释了亚里士多德的多种重要著作，把杂入其中的新柏拉图主义的观点筛选出来，完整地保留了这位古代哲学大师的真正思想和学说。后来在其它地区发现的同类著作，证明伊本·路西德的选择和注释是完全正确的，表现出了伊本·路西德渊博的知识和非凡的才能，这也是他向阿拉伯国家和全世界作出的最大贡献。他用这种方法精选和注释的著作有：柏拉图的《理想国》；亚里士多德的《物理学》、《神学》、《逻辑学》、《论辩》、《形而上学》、《尼各马可伦理学》和《论灵魂》等；古希腊天文学家托勒密（公元 90—168）的《大综论》；古希腊著名医生和哲学家格栎（131—201）的《论单质》、《病状与病因》和《传染病》；法拉比的《逻辑学》和《论辩》；伊本·西那《治愚书》，以及伊本·巴哲的《论联系》等。

第二类是他自己的创作。主要有：

《哲学家矛盾的矛盾》（又译《驳哲学家的矛盾》），主要针对安萨里在《哲学家的矛盾》一书中提出的 20 个问题，逐一加一反驳，是伊本·路西德最重要的哲学著作。

《哲学和宗教联系的论断》，较集中地代表了伊本·路西德调和哲学和宗教矛盾的折中主义观点。

《宗教信仰论证方法辨析》，较系统地分析了艾什耳里派、苏非派和穆尔太齐赖派的论证方法，批判了这些派别的许多观点和学说。

《逻辑导言》，这是逻辑学简明教材。

《存在论》，这是亚里士多德派和穆太凯里姆派关于宇宙、世界存在各种论点的比较。

《医疗总论》，这是伊本·路西德的主要医学著作。

此外，伊本·路西德还有许多哲学论文，主要有《论天体运动》、《论时间》、《论始动》、《永恒与毁灭》、《论灵魂》、《论理智》、《哲学问题》等。

其著作大部在1250年前后用拉丁文出版，有较完整的全集本。

第二节　主要哲学思想

伊本·路西德在哲学思想上的基本倾向是唯物主义的，他的许多思想和学说，直接或间接地否定了宗教的基本教义，因此为自己招来了大祸，险些为此丧命。他的哲学思想很丰富，涉及的命题很广泛，主要有：

一、双重真理

在人类思想发展史上，哲学与宗教也就是理智与信仰始终处于矛盾与对立的状态，调和哲学与宗教矛盾的折中主义思想也同时产生，并且一直延续下来。古希腊哲学家、亚历山大学派哲学家、基督教哲学家都作过这方面的多次尝试，伊斯兰穆斯林哲学家们也不例外。有时他们的努力成功了，人类思想就向前发展；有时他们的努力失败了，不仅他们遭受到打击和迫害，而且人类思想的发展到极大的影响。然而这一矛盾并不会消失，斗争也不会停止，只是在各个时代和各个地区表现的形式和程度不同而已。

穆斯林哲学家面临的这一问题，比以前任何时代任何地区的哲学家面临的问题，更为严峻和复杂。因而伊斯兰教对教义和信仰有着严格的规定，而他们学习和继承的古希腊哲学家的许多思想和观点，直接违背了伊斯兰教的基本教义，所以哲学研究工作一直

受到宗教界的批评和反对。穆斯林哲学家们在强大的宗教信仰势力面前，为了坚持自己的学术观点和理论，只有采取调和和折中的办法，以缓和哲学与宗教的矛盾。穆尔太齐赖派就是这样做的，他们说，理智和天启都是来自真主，两者互为补充，是不矛盾的，天启来自真主，是可认识的事物，是完全可以接受的，因为一切可认识的事物，都是理智可接受的。铿迪也作了同样的努力，在他的著作中，既有伊斯兰教教义基础理论，也有哲学理念的基本原则。后来的法拉比和伊本·西那也都作了同样的努力。伊本·路西德则想对这一问题作出最后的明确的结论，特别是他生活的时代，宗教界对希腊哲学，尤其是亚里士多德的哲学思想，采取了几乎是完全否定的态度，因为安萨里在《哲学家的矛盾》一书中，提出的关于宗教和哲学的种种理论和观点，大大贬低了哲学思想和哲学研究的意义，否定了理性探索的价值。他的观点和思想在阿拉伯国家和伊斯兰思想界中占据主导地位，时达一百年之久。为了回答安萨里对哲学和哲学家的攻击，坚持理性探索的真正价值和对人类思想发展的意义，伊本·路西德写了《哲学家矛盾的矛盾》一书，对安萨里提出的问题，逐一进行分析和批判。他先列出安萨里的观点，逐句逐段进行分析，指出他错误的地方和错误的根源。采用的方法完全是就事论事，决不恶言伤人，也就是古人所谓的"逻辑论证"的方法。伊要·路西德在分析到第十一个问题时，说道："这本书正确的名字应该是《安萨里的矛盾》，而不是《哲学家的矛盾》。"他认为"安萨里是一位善于辩论的教义学家，而不是一位善于论证的哲学家。"①

伊本·路西德论证的主要根据也是《古兰经》，他力图证明：

1. 伊斯兰教允许哲学思想研究，《古兰经》经文支持这一观点。伊本·路西德说："哲学只不过是观察宇宙万物，从中认识造物

① 参看《阿拉伯哲学史》哈纳·法胡里著，(阿文版)398—399页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

主的存在。"①《古兰经》的经文也具有同样的含义，如"难道他们没有观察天地的主权和真主创造的万物吗？"(7：185)。"有眼光的人们啊！你们应该认识(警惕)呀！"(59：2)。"你应当凭智慧和善言而劝人遵循主道，你应当以最优美的态度与人辩论。"(16—125)。伊本·路西德认为这些经文完全支持穆斯林从事哲学研究，因为"观察"和"认识"是理性的尺度和规范。"认识"就是从"未知"中发现和推论出"已知"；"观察"是思考的前提；"辩论"就是摆事实、讲道理，就是探求真理；"智慧"更是哲学的同义词，智慧之学就是哲学。

2. 伊斯兰教经典中的某些经文具有外在内在两重意思，只有通过演绎的方法，才能得到其真实的含义。伊本·西那和其他穆斯林哲学家用这种方法，解决哲学观点与宗教信条之间存在的明显的矛盾。伊本·路西德认为经文具有外在和内在两重意思的原因，是人们的认识能力和才智水平存在着巨大的差异。他把人分为三类：第一类是哲学家，他们能够深入事物的本质，探求宇宙的真谛和奥秘，得到真知；第二类是宗教学者，他们可以到达认识的彼岸，得到确信无疑的知识，然而他们并没有经过刻苦的钻研和辛勤的劳动；第三类是普通老百姓，他们的才智先天准备不足，只能接受经人传播给他们的知识。宗教经典的文字是针对各种不同水平的人，所以有表面字义和内在涵义，只有哲学家才能领会到其中内在的深奥含义，因为宗教的目的不仅仅是指导人们认识真理，更重要的是为人们树立行为规范和道德标准，鼓励人们多做善事，不做坏事。伊本·路西德还认为，不是所有的人都可以运用演绎的方法。对经文进行解释的，只有哲学家才可以这样做，因为他们知识渊博，精通各类学科知识，因此他们的解释才会是一致的和正确的。宗教学者却不能这样做，因为他们的知识领域有限，认识能力也有

① 伊本·路西德《哲学与宗教关系论断》(阿文版)第9页。开罗，马哈茂德商务印书馆。

限，他们作出的解释往往是彼此相互矛盾的，结果造成分裂，形成许多严重对立的宗教派别。

伊本·路西德的所有这些努力，目的就是要说明哲学通过逻辑推论和理性探讨得到的真理，和宗教通过天启和经典得到的真理，两者都是真理。他说："哲学和宗教带来的都是真理，真理和真理并非相左相悖，而是相辅相成，"① 因而明确提出了"双重真理"的理论。当哲学的分析和论证与宗教教义不相符合时，伊本·路西德认为应该相信哲学的论断，因为"宗教经典的文字是给一般教徒使用的，他们的认识和理解水平有限，只能接受浅显的真理，而哲学家能够掌握深刻的、确切的、精神实质。"② 他认为相信宗教的人，就不应该害怕哲学的不同论断，而应该接受它。这一点他与安萨里是针锋相对的，后者认为哲学论断与宗教信条相矛盾进，应该相信宗教，而不是哲学。伊本·路西德主张穆斯林哲学家只要履行宗教规定的功课（如礼拜、封斋等）就行了，而在信仰和认识方面，不必受经文表面意思的束缚。他主张学习哲学，因为阻止人们向哲学家学习，就是阻止人们去认识和了解事物。人们的理论和认识水平不可能都是一样的，那样要求也是绝对办不到的，因此就应该允许有差别。

我们从铿迪、法拉比和伊本·西那的著作中，可以看到这种"双重真理"的影子，他们力图调和哲学与宗教的矛盾，这种折中主义，实际上就是"双重真理"的前奏。伊本·路西德则是系统地完整地提出了"双重真理"的理论，并且明确地把哲学置于宗教之上，全力论证这理论的正确性，使他的敌人无法在理论上压倒他，不得不采用武力镇压他。

在人们的认识水平和科学文化水平还比较低的情况下，为了

---

① 伊本·路西德《哲学与宗教关系论断》（阿文版）第12页。开罗，马哈茂德商务印书馆。

② 同上，第14页。

摆脱宗教的束缚和精神的枷锁，取得思想自由和科学文化的发展，“双重真理”的理论是具有积极和进步意义的，它对中世纪哲学和科学的发展起到了推动作用。

二、自然哲学

伊本·路西德注释了亚里士多德的《物理学》、《天与世界》、《论生灭》等自然哲学著作，他自己也写了关于运动、时间、理智和灵魂的多篇论文，形成一系列关于自然哲学的观点。

1. 自然物体的基本原则

伊本·路西德认为“一切物体都必须具备三个基本原则：质料、形式和消亡。前两个为本体，第三个为现象。”① 他又说：“一切可感受的存在都是变化的、运动的。”② 他认为质料分为三类：(1)原质。(2)单质，即火、风、水、土。(3)物质。物体的组成也是三种方式：(1)原质与单质的合成。(2)单质与单质的合成。(3)物质与物质的合成。由这些不同形式和成分的合成，构成千千万万的无生物、有生物和人类。

2. 自然物体的基本特征

伊本·路西德认为一切自然物体的基本特征是运动、静止、空间和时间。就是说，一切自然物体是可以运动的，可以静止的，并占据一定的空间和时间。伊本·路西德和其它古代自然哲学家一样，认为“一切运动的物体都有一个推动力，因为各种形式的运动最后都要上升到空间的运动，各类空间的运动最后都要上升到第一推动者。”③“所有存在的运动都要上升到这个推动者，这是运动的本体，不是运动的现象。当物体运动时，这个推动者就与运动的物体一起存在。而具体的推动力是可以产生的，就像人类繁殖一样，这

---

① 伊本·路西德《哲学家矛盾的矛盾》(阿文版)第145页，贝鲁特，1930年，天主教出版社。
② 同上，第432页。
③ 同上，第59页。

是运动的现象，不是运动的本体。”①

物体的运动和静止是以空间和时间来衡量的。伊本·路西德认为物体的运动实际上是物体占据空间位置的转移，静止是这一位置的固定。而运动和静止都必须有时间，运动和静止的时间只是一个数字的概念，时间本身是不断产生和消逝的过程。

伊本·路西德认为，物体的最佳形状是球体，因为它没有边界；运动的最佳形式是圆周运动，因为它没有始点与终点，所以球体的圆周运动是唯一的永恒的运动，因而天体运动也是永恒的。伊本·路西德认为宇宙就是由许多球形天体组成的，地球是其中的一个。地球是由物质组成的，火风水土四大元素以不同成分、比例、程度和方式，组成了地球上的矿物、植物、动物和人类。地球和天体运动是永恒的、无始无终的，物质的运动，即生长和毁灭的过程，也是永恒的，不为造物主所创造。宇宙间的一切变化，都有各自的自然因果关系，不受天恩神佑的作用，一切存在的个体都是要消亡的，只有时间和空间是永恒的和无限的。

三、关于灵魂

亚里士多德把灵魂看作一门学问，是物理学的一部分，因为“灵魂是肉体的形象”。而伊本·路西德更强调灵魂的精神方面，把它算作形而上学的一部分，因为“它是不同于物质的理智”。伊本·路西德和亚里士多德一样，认为“灵魂是肉体的第一完备”。但是他特别强调“第一”两个字，因为肉体还有许多其它的“完备”，如营养、发育、感觉和繁殖等。伊本·路西德认为人的灵魂是一种认识能力，是理智，通过他人可以认识个别的一般的感性事物，这是人人都具备的理智，又称实践理智，因为它是从实践中认识事物的。人的灵魂还可以认识抽象的概括的理性事物，又称理论理智，因为它是由抽象思维中认识事物的，只有一小部分人——即智者，才具

① 伊本·路西德《哲学家矛盾的矛盾》(阿文版)，第59页，贝鲁特，1930年，天主教出版社。

备这种理智。由于抽象的理性事物的概念和认识可以运动到许多事物中去，理性事物又是不断发展的，所以人类的认识也是无止境的。理智是希腊文 NOUS 的意译，本意为心灵，转义为理性、理念和理智等，历代哲学家对这词的理解和运用也各不相同。NOUS 最初的含义是一种最小的、能动的物质本原，它不是物质又似物质，由于它的运动和作用，构成了无限的宇宙和无限的具体事物。伊本·路西德这里使用理智一词，是指该词的本义，他认为根据事物的认识过程，理智又分为能动理智、被动理智和效果。能动理智是理智的类代表，是不灭的，其它理智犹如一个一个的体，是要灭亡的。正像人类是人的类代表，是不灭的，而一个一个的人却是要灭亡的一样，作为一个一个理智的灵魂也是要灭亡的。关于灵魂与肉体的关系，伊本·路西德说："灵魂和肉体的关系非常像光和光体的关系，光体不存在了，光也就不存在了。"① 肉体决定灵魂，一切存在的个体都是要灭亡的，肉体要灭亡，灵魂也要灭亡，因此一个人的灵魂不可能是不朽的，因而也就否定了"个人灵魂不灭"的观点。

四、关于神学

伊本·路西德的伊斯兰教神学观点的核心是调和哲学和宗教的矛盾，提出的理论是"双重真理"，理论的根据是伊斯兰经典的文字有外在和内在两重含义，字面含义是针对一般教徒的，内在的精神实质是针对智者的。由于对经文含义理解的不同，在伊斯兰教内部出现了许多派别，伊本·路西德认为最著名的有四个，即艾什耳里派、穆尔太齐赖派、巴额尼亚派（内学派）和札希里亚派，他们彼此的观点不同，与哲学家们的观点更是存在着严重的分歧。

在中世纪，穆斯林哲学家与伊斯兰教义学家争论最激烈的问题，主要有三个：

---

① 伊本·路西德《哲学家矛盾的矛盾》（阿文版）第 30 页，贝鲁特，1930 年，天主教出版社。

1. 关于真主的存在、本质、属性、德性及与人的关系问题。即真主的全能与人的行为责任、宿命论与人的自由意志的关系问题；

2. 世界的存在问题。世界是有始的还是无始的，是被创造的还是自在的，是有极限的还是无极限的；

3.《古兰经》的性质问题。《古兰经》是被创造的，还是与真主同在，在《古兰经》具有特定的语言和文字成为有形的典籍后，是否还具有永恒的意义。

安萨里的《哲学家的矛盾》一书，和伊本·路西德的《哲学家矛盾的矛盾》一书，是这样针锋相对斗争的典型代表，也是这方面最有价值的学术著作。

经典派认为世界是由造物主创造出来的；无神论者认为世界是无始的，不存在造物主。伊本·路西德认为世界是由于运动而产生的，运动是由动作产生的，"这一动作是无始的，也是无终的。"① 因此世界也是无始的。伊本·路西德认为真主最重要的本质是唯一性，即"宇宙唯一的主宰"，因为"存在完美的终极必然是一"。② 《古兰经》中描写真主的品德和属性的名词有 99 个之多，被称为"尊名"或"美名"。伊本·路西德认为其中主要的是 7 个，即全知的、永生的、欲愿的、全能的、明察的、全听的和有言语的，这些属性与真主同在。伊本·路西德认为《古兰经》是真主的言语，而表示这些言语的词汇是创造出来的，印写在纸上的字母是人为的，这样就把《古兰经》的言语、词汇和字母一分为三，避免得出《古兰经》是被创造出来的笼统结论。

穆尔太齐赖派认为人有意志自由，人的行为是自己选择的，所以人要对自己行为负责，根据生前行为的善与恶，死后受到奖与惩。宿命论则认为人的一切行为都是前定，人没有选择行为的自

---

① 伊本·路西德《哲学家矛盾的矛盾》(阿文版)第 265 页。贝鲁特，1930 年，天主教出版社。

② 同上，第 388 页。

由，生前的善与恶是前定，死后的奖与惩也是前定。伊本·路西德认为人是有选择行为的自由，他说："很显然，真主给了我们能力，这种能力可以做彼此不相同的行为，这些行为又受到外界因素的影响，这些因素有时促使我们做某件事，有时阻止我们做某件事，这时选择就表现为一种欲望或证实。"① 在穆斯林的信仰中，这些"外界因素"也是真主"意志"的表现，但是"这些外界因素对各种人产生的不同影响是因为它们在这些人的眼中表现出来的现象不同，而不是它们的本质。"② 所以伊本·路西德坚持人应该对自己的行为负责。

五、关于政治

伊本·路西德非常欣赏柏拉图"理想国"和法拉比"美德城邦"的思想，他知道人是"社会动物"，只有人与人之间的合作才能得到幸福。他十分推崇理智，认为一个完美的人首先必须有完美的理智，才能实现美德。宗教教育人在实践中体现美德，哲学教育人在理论上认识美德。

由于人是社会群体性的，所以必须有一种管理形式，他认为柏拉图主张的"共和制"是最好的社会管理形式，统治者必须是长期从事哲学研究的有渊博知识的长者，伊斯兰初期的阿拉伯统治制度就符合这个原则。他认为后来的伍麦叶王朝的创建者穆阿威亚（公元 661—680 年在位）破坏了这一制度，变成了专制独裁统治制度，最后导致动乱和混战。他认为公平是政权的基石，暴虐是最大的瘟疫，公平是真知的果实，暴虐是愚昧的结果。

伊本·路西德非常同情妇女，坚决捍卫妇女的权利，比 19 世纪兴起的女权运动早了好几百年。他的男女平等思想出自他的哲学观点和学说，他认为妇女和男人理智的质和力是一样的，所不同的是理智的量和式，有些地方不如男人，有些地方又超出男人，所

① 伊本·路西德《宗教信仰论证方法辨析》（阿文版）第 134 页。开罗。
② 同上。

以应该发挥妇女的作用，即发挥妇女理智的作用，不能把妇女仅仅看成是生儿育女的工具，成为家庭和社会的负担。妇女的品德无论对家庭还是对社会都是十分重要的，伊斯兰社会要取得进步，就必须砍断妇女身上的枷锁，放开她们的翅膀。

伊本·路西德在继承古希腊哲学家亚里士多德和铿迪、法拉比、伊本·西那、伊本·巴哲和伊本·图菲勒等阿拉伯穆斯林哲学家思想和学说的基础上，对各类哲学问题，都提出了自己的看法和理论，成为阿拉伯伟大的思想家、中世纪阿拉伯哲学的集大成者、阿拉伯唯理学派哲学的首领。他在宗教和哲学相互关系问题上作出的论断，大大解放了人们的思想。如果没有伊本·路西德的出现，那么安萨里和艾什耳里派的思想，就会在阿拉伯和伊斯兰思想界继续占据主导地位，就会影响到阿拉伯社会和思想的发展，也会影响到欧洲社会和思想的发展。

中世纪，阿拉伯思想和文化是通过西班牙的托莱多和西西里岛及意大利南部两个渠道传入欧洲的。伊本·路西德的哲学著作和他对亚里士多德重要著作的注释，被译成拉丁文后就在这个时候传入欧洲的，在欧洲很快就出现了“路西德主义”（又称“阿威罗伊主义”）和信仰者，最著名的有巴黎大学教授、哲学家西格尔（1240—1284），他以伊本·路西德的哲学观点反对中世纪经院哲学家托马斯·阿奎那（1226—1274）的观点，认为宇宙永恒存在，个人的灵魂并非不朽，主张“双重真理”之说，后被宗教裁判所传讯，死于裁判所狱中。14世纪，“路西德主义”又一次得到传播和发展，得到更多的信仰者，如法国人吉思·戴简邓（卒于1328年），他认为伊本·路西德真正代表了完整的、光荣的哲学思想，坚决捍卫这一思想，反对托马斯主义。又如马塞·戴帕都（卒于1342年）把伊本·路西德关于理智与信仰分离的观点，运用到政治方面，要求国家与宗教分离，公开主张“双重真理”。伊本·路西德的学说对欧洲思想的影响，持继了很久时间，一直到17世纪，当时在意大利、西

班牙、法国等许多院校都讲授伊本·路西德的著作。“路西德主义”成为人们争取思想自由的旗帜，与基督教经院哲学展开了针锋相对的斗争，对欧洲中世纪的思想发展起了积极的推动作用，也为欧洲文艺复兴奠定了思想基础。意大利伟大诗人但丁在他的不朽著作《神曲》中，称伊本·路西德是亚里士多德著作的大注释家，把他与亚里士多德、柏拉图、苏格拉底、德谟克利特、第欧根尼、芝诺等一起安排在哲学家的队伍里，① 以表示对这位阿拉伯哲学家及其思想的尊敬。

① 参看但丁《神曲》“地狱·第四篇”。

第三十四章　伊本·阿拉比

第一节　生平与主要著作

伊本·阿拉比(1165—1240)的全名是艾布.伯克尔.穆罕默德·伊本·阿里·伊本·阿拉比,1165年出生于安达卢西亚的木尔西亚,8岁时,随家庭迁至塞维利亚。他在这里生活了20多年,学习各种宗教、语言、哲学和自然科学和课程。他的老师都是当时著名学者,也是伊本·路西德的朋友。他也学习了苏非派的理论,加入了他们的道,导师都是当地的著名宗教学者。1195年,他来到突尼斯,求教于当地著名学者。1201年离开北非,经开罗到麦加朝觐,并开始写作《麦加的启示》。他曾到伊拉克、土耳其各地游历,最后定居大马士革,过着清修的生活,在这期间完成了巨著《麦加的启示》。1240年在大马士革逝世,葬于近郊的卡西云山,陵墓旁建有清真寺,以伊本·阿拉比命名,至今。

伊本·阿拉比的著作有200多部,其中有长篇的巨著,也有短篇的论文。主要著作有《麦加的启示》,有20卷,560章,全面阐述了他的苏非派思想和观点;《智慧珍宝》,阐述了他的"完人哲学"思想,也就是"穆罕默德真理";《爱的颂歌》,这是一部诗集。他在麦加朝觐期间,认识了一位有教养的知识妇女,他写了一些抒情诗。后来他自己为这些诗作了注释,诗歌表达了苏非派的神秘主义感情,用的也是苏非派象征主义的语言。

第二节　主要哲学思想

伊本·阿拉比是著名的苏非派学者，有“大长老”之称，他的大部分著作也是阐述苏非派的思想和学说的。他自小受到有关苏非派的教育，他38岁的时候，就已成为苏非派的“掌门长老”，有许多学生和追随者。他的苏非派思想主要表现为：

一、泛神论

泛神论也就是存在统一论，伊本·阿拉比是最早提出这一思想的，他有句名言：“主宰创造了万物，主宰就是万物”。① 他认为一个人要从对周围存在的客观事物的初步的感性认识，逐步提高到抽象的全面的理性认识，就要摆脱一切物质的概念和数的概念，最后认识到整个宇宙归于“一”，整个人类、宇宙、主宰归于“一”，也就是说“存在是统一的、同一的，万物的存在就是主宰的存在。主宰的存在是真实的存在，万物的存在是虚假的存在”。② 这是一个苏非派信徒苦行修炼所达到的“最高阶段”，是“自我消亡”的必然结果。这时在苏非派信徒的心目中主宰再不是可怕的神，而是宽宏大量和慈祥的，他把爱赋予所有苦修的人，他们之间再没有隔阂，而是可以享受过去他们享受不到的一切。

二、“穆罕默德真理”

“穆罕默德真理”也可以称为“先知统一论”。这是伊本·阿拉比在泛神论的基础上，得出的另一个“统一的”理论。按照伊本·阿拉比的解释，“世界存在七个真理”，即主宰、笔、板、精神、自然、原质、体和形，由这些真理的“显形”，构成了世界上的万物”。③ 也就

---

① .《阿拉伯简明百科全书》(阿文版)第一卷，第22页。贝鲁特，复兴出版社，1981年。

② 同上。

③ 《哲学百科全书》(阿文版)第20页。开罗，麦德布里书局出版。

是说，它们从“隐形”状态到“显形”状态。“主宰创造世界的目的是要看到自己的本体，就像一个人在镜子里看到自己的形象一样，人对于主宰来说，就像眼睛里的瞳孔”。① “由于亚当的出现，开始有了人类，有了觉醒，也就有穆罕默德真理，这一真理是由众先知和众圣徒体现出来的，从亚当开始直到穆罕默德”。② 伊本·阿拉比认为“穆罕默德真理就是第一完全真理，是真主本体的第一肯定，是上界和下界一切存在真理本体的综合，是体现在从先知身上的理论和实践完备的溢出”。③ 他又把“穆罕默德真理”称为“太极”，穆罕默德先知(570—632)是“完人”，居于众先知之首，众先知是他的真理的具体表现。

三、宗教统一论

在“存在统一论”和“先知统一论”的基础上，伊本·阿拉比又提出了“宗教统一论”的理论。他认为“世界宗教是统一的，因为宗教是同属于主的，主统于‘一’，理所当然，宗教也应该统于‘一’了”。④ 正确的信仰应当是“主的本体的真理，而不是世界上表现出来的各种现象和形象，而主的本体的真理确是‘统一’的、‘同一’的，所以宗教也是统一的。”⑤

英国东方学家尼科森(1868—1945)和西班牙东方学家帕拉休斯(1871—1944)都认为伊本·阿拉比是泛神论的创立者。埃及著名学者艾布·阿拉·阿费费博士也认为“在伊本·阿拉比以前，在伊斯兰教中并不存在泛神论的完整学说，伊本·阿拉比是这一学说的真正创始人。他详细阐述了这一理论的思想和目的，使它成为完整的学说。在伊本·阿拉比之后，穆斯林学者才接受了泛神论的

---

① 《哲学百科全书》(阿文版)第20页。开罗，麦德布里书局出版。
② 同上。
③ 《阿拉伯简明百科全书》(阿文版)第一卷，第22页，贝鲁特，复兴出版社，1981年。
④ 同上。
⑤ 同上。

理论和观点”。①

毫无疑问，伊本·阿拉比是一位苏非派的伟大思想家，他的巨著《麦加的启示》是伊斯兰教的思想宝库，他的影响已经超出了阿拉伯和伊斯兰的范围。尼科森说：“伊本·阿拉比是伊斯兰教的天才，他大胆的神学观点和对精神世界揭示过程的详尽描述，为基督教的神学的解放和复兴铺平了道路”。② 伊本·阿拉比对欧洲文艺复兴的影响并不仅限于此，他对欧洲文学的影响也是很大的。我们对比一下但丁的《神曲》和伊本·阿拉比的有关著作，我们可以看到但丁受到伊本·阿拉比的明显影响。在创作思想、创作方法，甚至在形象、词汇、例证等艺术方面，都有明显的影响。”③ 帕拉休斯在他的《伊斯兰教关于来世学说对〈神曲〉的影响》的巨著中，一再强调了但丁的《神曲》受到伊本·阿拉比《登霄记》④ 直接明显的影响，他甚至认为“伊本·阿拉比是欧洲宗教神秘主义复兴的真正导师”。⑤ 他认为德国著名神秘主义哲学家 M. J. 爱克哈特(1260—1327)就是受伊本·阿拉比思想影响的一个典型例子，他的泛神论思想从内部破坏了基督教传统神学。

---

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿文版)第一卷，第 370 页。贝鲁特，时代出版社，1982 年。

② 同上，第 371 页。

③ 同上。

④ 《登霄记》是伊本·阿拉比《麦加的启示》中的一部分。在《古兰经》和“圣训”的经文中，有关于穆罕默德“夜行”和“登霄”的描述。穆斯林根据这些经文，认为穆罕默德在 52 岁的某天夜晚，由天使伽百利陪同，乘天马由麦加“夜行”到耶路撒冷，又从那里“登霄”，遨游七重天，见到了众天使、众先知，也看到了地狱和天国等。黎明重返麦加。这次“夜行”“登霄”的结果，穆罕默德把穆斯林每天作礼拜的次数定为五次，穆斯林也把耶路撒冷和阿克萨清真寺视为“圣地”，并以伊斯兰教历七月十七日为“登霄节”，举行祈祷，以示纪念。

历代的伊斯兰教宗教学家、诗人、作家根据这些经文，创作了许多关于“夜行”和“登霄”的故事和诗歌。其中最著名的要算艾布·阿拉麦阿里写的《宽恕记》和伊本·阿拉比的《登霄记》。

⑤ 哈纳·法拉里《阿拉伯哲学史》(阿文版)第一卷，第 372 页。贝鲁特，时代出版社，1982 年。

第三十五章　伊本·赫勒敦

第一节　生平与主要著作

伊本·赫勒敦(1332—1406)的全名是艾布·扎伊德·阿卜杜勒·拉赫曼·伊本·赫勒敦。他的祖先是阿拉伯半岛上也门都落的酋长。公元8世纪随着伊斯兰的扩张,阿拉伯人占领了西班牙南部地区安达卢西亚,他的祖先也来到了这里,成为当地统治阶级的贵族阶层。后随安达卢西亚地区阿拉伯人势力的日渐衰退,伊本·赫勒敦的先辈又迁到北非,先后在一些素丹国的宫廷中任职。1332年,伊本·赫勒敦出生在突尼斯。他自幼从父学习《古兰经》,后来又到当地著名的"札桐大清真寺"上学,学习圣训、教义、语言、诗歌和哲学等知识。1349年,他的家乡流行瘟疫,他的父母和许多长辈相继死亡,他不得不担负起家庭的重担。时隔不久,他应伊本·塔菲拉肯大臣之请出任官职,时年仅18岁。伊本·塔菲拉肯大臣把年轻的素丹艾布·伊斯哈克软禁起来,自己独揽大权,但各种诏书仍需以素丹的笔迹签发,他把伊本·赫勒敦请来,让他模仿素丹的笔迹签发诏书。

两年后,伊本·塔菲拉肯被素丹的亲属、君士坦丁(现阿尔及利亚境内)的素丹所推翻,伊本·赫勒敦不得不离开突尼斯,来到特累姻森,见到了非斯的素丹艾布·阿南和大臣伊本·艾比·阿麦鲁,受到欢迎。1353年底,他陪同大臣到了贝贾亚,后应艾布·阿南素丹之聘,又于1354年初来到非斯,成为素丹的近臣。他一方

面利用机会，向云集当地的著名学者学习，另一方面又暗中与被监禁在非斯的前贝贾亚废王穆罕默德联络，共同策划，企图重返贝贾亚。1357年事情败露，伊本·赫勒敦被投入监狱。两年后，艾布·阿南素丹逝世，新王登基，伊本·赫勒敦获释。不久，当地发生叛乱，流放在外的原素丹艾布·萨里木率兵占领了非斯。他暗中曾得到伊本·赫勒敦的大力支持，登位后即任命他为御前大臣，掌管司法大权，受到一些人的嫉妒，艾布·萨里木听信了谗言，开始冷落伊本·赫勒敦。两年后，伊本·赫勒敦与大臣欧麦尔·伊本·阿卜杜拉勾结，废黜艾布·萨里木，立艾布·萨里木的弟弟塔希芬为素丹。新君登基后，欧麦尔独揽大权，只赏赐伊本·赫勒敦以大量金银，而不给他权力。伊本·赫勒敦一怒之下，辞去官职，把妻子送回君士坦丁的娘家，但欧麦尔不许他再回突尼斯或特累姻森，他只得前往安达卢西亚。

1362年，伊本·赫勒敦来到格拉纳达，受到艾哈马里素丹和利萨丁(1313—1374)大臣的盛情接待。他们在非斯时便已结识，建立了良好的关系和深厚的友谊。伊本·赫勒敦作为艾哈马里素丹的使臣，到塞维利亚拜谒彼得王，后者十分敬佩他的学识和才能，希望他留下来，并允许发还他祖先在塞维利亚的领地，他因君命在身，一一谢绝。他出使友邦不辱王命，受到艾哈马里素丹的重赏，还把他的家属接来。他的青云直上招致了包括利萨丁大臣在内的一些人的嫉妒，并多次设法陷害他。这时，他收到贝贾亚素丹的邀请书，决心离开格拉纳达。

1364年，伊本·赫勒敦来贝贾亚，官拜宰相，一面从政，一面从事学术和讲学活动。不久，贝贾亚素丹在与其堂兄君士坦丁国素丹的互相征战中被杀，伊本·赫勒敦只得献城，他先受到款待，后遭冷落，不得已再次离贝贾亚来到比斯克腊。这期间，他在北非的特累姻森、贝贾亚、君士坦丁、罕尼斯、非斯和马拉喀什等诸多素丹国之间的激烈斗争中，往往看风使舵，朝秦暮楚，最后落得个没有

立身之地。

1374 年，他由北非再次来到安达卢西亚，却受到格拉纳达国素丹的冷遇，因他在北非时，曾与被这位素丹流放的大臣来往密切，同时北非诸国素丹也要求格拉纳达国素丹不要收留伊本·赫勒敦。在这种情况下，伊本·赫勒敦又回到北非，在君士坦丁南部的阿里夫部落，受到了欢迎。他便隐居在一个叫伊本·萨拉迈的城堡中，从事创作。当时他已 42 岁。他这里安静地度过四年，完全了巨著《史纲》的部分初稿。他因思念家乡和亲人，于 1378 年离开伊本·萨拉迈城堡，回到突尼斯，受到当地素丹和人民的欢迎。他潜心从事写作和讲学，完成了《史纲》的其他部分，他抄写一份，献给了素丹。同时他也在当地大清真寺里讲学。由于他学识渊博，阅历丰富，深受学生欢迎，一时名声大噪。这引起了当地人士的嫉妒，他感到难以再留，遂决心去加朝觐。

1382 年他乘船离开突尼斯，40 天后到达埃及亚历山大港，他的名声早已传到埃及，抵达后受到了欢迎。他改变了朝觐的打算，前往开罗，在爱资哈尔大学讲学。当时埃及国王查希尔·柏尔古科（1382—1399 年在位）刚登基不久，对他的才华也十分敬佩。1384 年他被任命为爱资哈尔大学马立克教派的大法官，与其他三大教派并立。他在埃及讲学之余，继续修改《史纲》，终于完成了这部巨著，向查赫尔国王献了一套。后来他的家属从北非乘船来埃及，不幸在海上遇难。这件事对他刺激很大，他再次下决心去麦加朝觐。

1387 年他到了麦加，并到了麦地那拜谒穆罕默德陵墓。回到埃及后，隐居在法尤姻乡下，后又任大法官。他曾先后六次担任大法官职务，他为加强埃及与北非柏柏尔人各素丹国之间的关系起了积极的促进作用。

14 世纪末，中亚罕厥人跛足帖木儿（1336—1405）率领大军，像旋风一样，席卷波斯和美索不达米亚，攻克巴格达；侵入伏尔加河流域，占领莫斯科；进军印度，焚烧了德里。1401 年又率兵袭击

了叙利亚北部地区，攻陷了阿勒颇，屠城三天，接着连拔哈马和霍姆斯二城，大军直逼大马士革。这时埃及国王亲自率兵迎击帖木儿，伊本·赫勒敦也随军出征。当时埃及国王出征常带一些宗教人士和学者，是出于两个动机，一是表示他们尊重宗教人士和学者，并随时听取他们谏议；二是祈求真主保佑。埃及军队来到大马士革后，与帖木儿两次交锋不分胜负。这时埃及国王闻讯，开罗有人趁他率兵远征，策划阴谋推翻他，于是国王急忙赶回开罗，大马士革完全处于帖木儿大军的包围之中。城中宗教人士和学者组成代表团，前往帖木儿帐中，议和退兵，不料议和条件遭到大马士革守军和市民的拒绝。伊本·赫勒敦也是代表团成员之一，他见势不妙，连夜由城墙系绳而下，逃出城外，不料被俘。帖木儿十分钦佩伊本·赫勒敦的才学，请他讲述关于北非的故事。他成了这位征服者的座上客。后来大马士革被攻破，整个城市被洗劫一空，毁于大火。伊本·赫勒敦则幸免于难。不久帖木儿与埃及国王议和罢兵，伊本·赫勒敦才离开帖木儿大营，回到埃及。据说伊本·赫勒敦曾向帖木儿赠送了一套书写工整、装璜精美的《古兰堡》和蒲绥里(1211—1296)的《斗蓬颂》长诗及其他珍贵礼品。

他回到开罗，有时隐居，有时出任马立克教派大法官，1406年，在开罗逝世。

伊本·赫勒敦一生宦海沉浮，历经坎坷，这对他的创作思想和哲学思想的形成，有着重要的直接影响，这些思想都表现在他的著作中。

根据《格拉纳达史》一书的记载，伊本·赫勒敦有许多著作，包括教义、逻辑、数学、诗歌和哲学，但是这些著作都散失了。我们现在看到的也是他的最主要著作《阿拉伯人、外国人、柏柏尔人历史纲要和殷鉴》，简称《历史纲要》或《史纲》、《殷鉴》。伊本·赫勒敦在写作这部巨著的过程中，曾经几易其稿，分送给当时的几位素丹和国王，所以流传下来的版本也不相同。现在一般以1867年埃及布

拉格印书馆出版的阿拉伯文版为准，该版本依据的是伊本·赫勒敦定居埃及后，对他的著作进行修改的最后定稿本，比较完善、可靠。

《罗纲》共7卷，分三个部分。第一部分：绪论和人类发展史。第二部分：阿拉伯人历史。第三部分：柏柏尔人历史和作者传记。其中最重要是绪论，有四百多页，又称《伊本·赫勒敦绪论》或《历史绪论》，它集中反映了伊本·赫勒敦的历史观点和哲学观点，是后来历史学家和哲学家们研究的重点。伊本·赫勒敦也因《绪论》而著称于世。此书早在19世纪中期就已译成了法、英等多种欧洲文字。

绪论和人类发展史部分，1卷，分为6章：

一、人类的起源。包括自然条件、地理环境和气候对人类发展有影响，对人的品德形成和肤色的影响。这一部分与五百年后提出的"进化论"有许多相似之处。

二、人类原始生活阶段。包括游牧生活和定居生活的过渡和发展规律，原始部落人的政治制度和社会制度等。这一部分与近代发展起来的社会学很近似。

三、国家的产生和政权建立的条件。包括哈里发和国王应具备的条件、社会等级制度。君臣关系、国家机构和军队、国家的兴衰等。这一部分实际上是从理论上和实践上论述国家和政权更迭的原因和规律。

四、城邦的建设。包括海洋和陆地对国家和城市建设的影响，以建筑为标志的人类文明的发展规律。

五、社会生活和劳动分工。伊本·赫勒敦详细叙述了当时的农业、手工业、作坊、医疗、纺织等各行业工匠的情况和彼此互相依赖的社会关系等。这一部分与近代政治经济学和社会经济学的研究内容相似。

六、科学文化。伊本·赫勒敦较全面地总结了当时人类知识的

各种学科，如历史、文学、语言、哲学、教义、逻辑、数学、医学、天文学、化学、神学、心理学和教育学等。

第二部分共分3卷。详细叙述了自远古时代起，阿拉伯人的历史和所经历的重大变迁，直到作者生活的公元14世纪。同时也包括了与阿拉伯人同时代的其他民族的历史，如波斯人、印度人、阿比西尼亚人、亚述人、罗马人、希腊人、拜占庭人和埃及人等的历史。

第三部分共分3卷。详细叙述了北非柏柏尔人的历史、马格里布发展的过程和各类素丹国之间的兼并、征讨与兴亡历史。第7卷的最后部分是“伊本·赫勒敦游记”，实际上是作者的自传，有一百五十多页。

第二节　主要哲学思想

伊本·赫勒敦在学术方面的主成就，是改变了中世纪阿拉伯哲学研究的方向，创立了社会哲学和历史哲学的基本理论。

一、社会哲学

在伊本·赫勒敦之前，无论是古代希腊哲学家，还是中世纪阿拉伯哲学家，他们研究的命题和争论的问题，基本是围绕宇宙的起源、造物主、理念、“第一推动力”、先知与天启、主宰的全能与人的自由意志等神学范围和思想范畴之内的问题，很少涉及人类历史和社会生活。对于这一点，伊本·赫勒敦是很不满意的，他认为“这些哲学研究的是天上神界，他们提出的学说和论点，连他们自己也无法证实。我们应该研究我们生活的这个世界，我们对这个世界的了解，远远超过我们对神界和理念的了解，我们可以根据我们的观察和感觉，认识到许多具体的事物，这些事物是可以证实的，我们

可以分析出它们的前因后果”。① 他主张研究社会，研究历史，研究人，而不是“自在”、“可在”、“溢出”和“理念”等空洞玄奥的命题。

1. 人是社会发展的核心

他认为社会的发展也就是人的发展，人是社会发展的核心。“人是社会性的，单个的人不能解决其生存和自卫的问题，所以必须是群体生活。社会的发展必须依靠人与人之间的合作，以满足彼此的需要和自卫。”② “人类的发展受到自然条件、地理环境、天然资源和气候等客观条件和外部因素的直接影响。”③ “文明有不同的阶段和情况，其低级阶段是原始社会，人类的追求是满足衣食基本的需要；中间阶段是城邦社会，人类有了内容更为丰富的经济需求，有了思想文化的要求；最高阶段是国家社会，人类追求的目标是全社会和全人类的幸福。”④ 他认为“一个国家的政权也是经过这三个发展阶段。第一阶段，创建者对过去艰苦的生活条件和艰难的创业过程记忆犹新，所以保持简朴的生活，受到人们的尊重；第二阶段，权力加强了，各种物质条件具备了，开始从简朴的生活转向享受；第三阶段完全忘记了过去的艰苦，也失去艰苦创业的荣誉感，完全沉缅于物质享受之中，失去了尊严，也失去了威信，政权濒临灭亡。”⑤ 他甚至说：“这三个阶段就是三代人，到了第四代人，这个政权就灭亡了。”⑥ 实际上这是由他生活的那个动乱年代中所得出的亲身经验，所以他认为“一个国家发展到极盛时期，也就是衰退时期的开始。”⑦

2. 经济合作是社会发展的原因

---

① 《阿拉伯简明百科全书》(阿拉伯文)14页。贝鲁特，复兴出版社，1981年。
② 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿文版)第二卷，第488页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
③ 同上。
④ 《阿拉伯简明百科全书》(阿文版)14页。贝鲁特，复兴出版社，1981年。
⑤ 伊本·赫勒敦《史纲绪论》(阿文版)第304—308页。贝鲁特，黎巴嫩作家出版社，1956年。
⑥ 同上。
⑦ 同上。

伊本·赫勒敦认为人为了生存必须合作，合作的结果是财富的增加；财富的增加就产生了分配与管理的需要，分配者与管理者就有了权力，成为权力的象征，所以"权力是人类社会的自然特征，是人类不可缺少的。"① 根据经济生产的方法，伊本·赫勒敦把社会生活分为三类："(1)城市生活。他们生活富裕，但思想不自由；(2)平原和山区的农民生活。他们生活不富裕，思想也不自由；(3)游牧生活，他们生活艰难，但思想自由。其中有以放牧牛羊为主的柏柏尔人、突厥人和土库曼人，以放牧骆驼为主的阿拉伯贝杜因人、库尔德人。"② 伊本·赫勒敦认为气候、物产、地域对人的生活方式有很大的影响，各个民族不同的生活方式习惯，道德标准和思维方式，都是由于不同的生活方式造成的，也就是经济因素起了主导作用。所以他认为"阿拉伯人、蒙古人生活在条件十分艰苦的沙漠地区，培养了他们坚韧不拔、英勇善战和不怕牺牲的性格。一旦机会成熟，他们就冲向生活安逸、满足于现状的文明地区的居民，席卷各个城邦和国家"。③ 因此他主张人类应该过艰苦的生活，"就像野生动物，一旦被人们关起来驯养，不再因为自己的生存去竞争，也就失去了动物的天性。"④ 他说："那些生活艰苦的沙漠民族，他们的身体要比生活安逸的城市居民强壮，他们的肤色更健康，道德更高尚，体形更俊美，思想更纯正更敏锐……"⑤

3. 政治权力对社会的发展有巨大的影响

伊本·赫勒敦认为，权力在人类早期社会就产生了，但是国家政权的权力形式却是人类文明发展到高级阶段后产生的，它是在部落和城邦社会的基础上发展起来的。虽然宗教信仰的网络包括

---

① 伊本·赫勒敦《史纲绪论》(阿文版)第69页。贝鲁特，黎巴嫩作家出版社，1956年。

② 同上，第241—215页。

③ 同上，第247—248页。

④ 同上，第247页。

⑤ 同上，第149页。

了人类社会各个方面，然而国家政权最重要的条件是实力。在安达卢西亚和北非几十年的经历告诉他，“一个个新素丹上台，一个个旧素丹下台，都是实力强弱变化的结果。王朝和素丹的名字不断变更，政权形式并没有变化。一个新王朝的建立意味着一个旧王朝的灭亡，是一场暴力革命和斗争的结果，这是人类的天性，是不可改变的。”① 一次政权的更迭意味着一次破坏和重建，人类社会也就处于这种不断破坏和建设的过程中。所以伊本·赫勒敦认为人类面临的选择是，要么过着艰苦的游牧生活，要么屈服于素丹的绝对统治。那种认为可以在公正、平等和理智基础上建立理想政权的社会的想法，伊本·赫勒敦认为是绝对办不到的。

二、历史哲学

在伊本·赫勒敦之前，阿拉伯国家出现过许多著名史学家，他们留下的大量史学著作实际上是历史事件的资料汇编，缺乏理论分析和科学总结。伊本·赫勒敦打破了这个框框，他在研究历史事件的基础上，力图找出它们发生发展的条件和规律，“使历史学家有一个正确的标准，以判断他们的记述的历史事件和过程是正确的还是错误的”。② 这是伊本·赫勒敦写《史纲绪论》的目的，也是历史哲学的一个重要组成部分。

1. 历史的因果关系

伊本·赫勒敦认为，“一切事物都有它产生和发展的原因，都有它必然导致的结果，也就是说历史有它自身发展的规律。结果和原因是一致的，是联系在一起的，这就是因果关系，它也是一切民族和国家历史发展规律和特征”。③ 他认为“历史学是哲学的一部分，社会学是哲学的新内容，它们研究的对象是人类社会和思想发

① 伊本·赫勒敦《史纲绪论》(阿文版)第249页。贝鲁特，黎巴嫩作家出版社，1956年。

② 同上，第6页。

③ 《哲学百科全书》(阿拉伯文)第14页。阿卜杜·穆纳伊姆编，开罗，麦德布里书局出版。

展的过程，人类是如何从游牧生活逐步过渡到定居生活，从农村生活过渡到城邦生活。国家政权是怎样产生的，它需要具备哪些条件，它兴衰更迭的规律是什么"。① "历史不仅是叙述发生的事情，而且还要加以分析和解释，找到历史发展的规律。"② 他从北非柏柏尔人各素丹国之间的激烈斗争和亲身经历的事件中，研究了为什么讲同一种语言、信仰同一个宗教的同一个民族，进化和发展的程度会有这样大的差异。他认为有经济、政治和思想三个方面的原因，他们已不是原来的过着单一游牧生活的民族，他们的政治地位和经济地位变了，他们对待事物的看法和想法也就不一样了。也就是说，在人类历史发展中，经济、政治和思想的影响和作用，要超过宗教、民族和语言的影响和作用。

2."周而复始"的历史发展规律

历史是不断发展的，也是在不断进步的，这是伊本·赫勒敦的基本史观。然而历史事件有惊人的相似之处，有的简直就是在重演，这也是伊本·赫勒敦从亲身经历中，得出的另一个关于历史发展规律的结论。他坚信"历史发展周期的必然性"，③ 认为"历史是周而复始的"，④ "一个国家经历了发展、壮大、衰败和灭亡的阶段后，另一个国家在前一个国家的废墟上重新建立起来，重复同样的阶段，周而复始无穷无尽地延伸下去。"⑤ 他看到北非各个素丹国的君主"穷兵黩武，骄淫奢侈，专制独裁，导致国家的灭亡"，成为当时无一逃脱的规律，于是他便认为历史是"周而复始"的，一个国家是"三世竭，四世亡"的。

这里，伊本·赫勒敦没有把历史发展规律和国家朝代兴衰规

---

① 《哲学百科全书》(阿拉伯文)第14页。阿卜杜·穆纳伊姆编，开罗，麦德布里书局出版。
② 同上。
③ 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿文版)第2卷，第497页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
④ 同上。
⑤ 同上。

律加以区别，国家和历史有着密切的关系，然而它们也都有各自不同的发展规律，国家朝代发展不能代替历史发展的规律。

毫无疑问，伊本·赫勒敦关于人类发展、历史和社会发展的基本理论和学说，对后来的历史学和社会学的研究有着明显的影响。伊本·赫勒敦本人也希望后来人能继续从事这个研究，完成他没有完成的工作。他的愿望后来是实现了，但不是由阿拉伯学者完成的，却是由欧洲近代学者完成了。意大利哲学家维科(1668—1744)、法国哲学家孔德(1798—1857)、英国哲学家斯宾塞(1820—1903)、美国哲学家威廉·詹姆斯(1842—1910)和法国社会学家涂尔干(1858—1917)等，在这方面的研究都有许多建树。虽然我们还不能断定，他们的研究工作到底在多大程度上受到伊本·赫勒敦的影响，但起码可以说，他比他们早几百年就了关于人类历史发展和社会进化的基本理论和规律，确定了哲学研究的新方向，成为社会历史哲学的奠基人之一。

伊本·赫勒敦学识渊博，经历丰富，善于观察与思考，使他能写出《史纲》这样的巨作，阿拉伯近代著名学者哈纳·法胡里说："伊本·赫勒敦的《绪论》是在各种环境中，人类社会发展史话的写照，它反映了人类和时代的变迁，分析客观存在的社会现象，并通过这些变迁和现象，寻找出历史发展的规律来。"① 又说："伊本·赫勒敦在《绪论》中所表现出来的细致的观察、深刻的思想、精辟的分析使他成为世界思想界的先锋之一。"②

著名学者罗伯特·福林在《历史哲学史》一书中说："伊本·赫勒敦作为历史理论的奠基人是史无前例的，也是后无来人的，直到三百多年后，才出现了维科。每一个读过他的《绪论》的人——只要他是忠诚和公正的——都不得不承认伊本·赫勒敦享有历史学和

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)第二卷，515页。贝鲁特，时代出版社，1982年。
② 同上。

历史哲学创始人的荣誉，是当之无愧的。”①

现在有些学者把伊本·赫勒敦与维科作比较研究，他们发现伊本·赫勒敦的理论和观点是建立在阿拉伯和伊斯兰历史现实的基础上，而维科的理论和观点是建立在古希腊罗马历史为背景的社会心理学的基础上。也有人把伊本·赫勒敦与卢梭(1712—1778年)和尼采(1844—1900)作比较研究，他们也发现后两人的某些观点是不及前者的。

伊本·赫勒敦生活的时代是诸侯火并、弱肉强食的时代，因此不能把他的政治生涯看作是反复无常，没有节操的表现，而正是在这种复杂的环境里，丰富了他的经验，显示了他的才华。因此埃及著名文学家塔哈·侯赛因(1889—1973)也认为，伊本·赫勒敦“同时又是一位聪明、机警、出色、能干的政治家。”②

① 哈纳·法胡里《阿拉伯哲学史》(阿拉伯文)第二卷，503页。贝鲁特，时代出版社，1982年。

② 塔哈·侯赛因《伊本·赫勒敦的社会科学》1918年，巴黎大学博士论文。

第七编

阿拉伯哲学对欧洲的影响

ISB

第三十六章　阿拉伯哲学对欧洲的影响

第一节　中世纪阿拉伯文化的西渐

公元 7 世纪至 11 世纪，基督教借助武力在西欧建立了政、教合一的一统天下，随之西欧的世俗文明也被涤荡殆尽，因而史家称作“黑暗时代”。但是，传入西欧的阿拉伯文化在当时及其以后的许多世纪里，对西欧文化的复苏，对经院哲学唯名论同实在论之间的斗争，对人文主义思潮的兴起，乃至对近代科学的产生、理性的解放等等，无不有着重大的意义与影响。

阿拉伯哲学对中世纪欧洲的自然科学与人文科学的发展起了巨大的促进作用，向欧洲传播了科学的方法和历史科学。基督教经院哲学家从阿拉伯哲学著作学会了调解哲学与信仰的矛盾，并使两者和谐共存。阿拉伯哲学继承、发扬了古希腊哲学思想，为意大利文艺复兴奠定了思想基础，对西方哲学的发展起了承前启后的作用。

公元 7 世纪 40 年代至 8 世纪 30 年代，正当天主教在西欧大肆进行党同伐异之时，东方的阿拉伯哈里发开拓了比当年罗马帝国还大的疆域，东起波斯、印度河流域，南到北非，西至比利牛斯半岛，北达阿姆河、黑海沿岸，原属基督教世界的西班牙、南意大利、克里特、埃及、阿尔及利亚、突尼斯、摩洛哥等，划归为伊斯兰教势力范围，成了阿拉伯人的“马格里布”。阿拉伯国家政权在西欧、北非的建立，以及同基督教各国发生的军事、宗教、经济、文化、政治

等种种关系，形成了东西文化交流史中不可缺少的一部分。阿拉伯统一帝国建立后，吸收了当地民族的先进文化，在此基础上综合了中国、印度、拜占庭、埃及和古希腊文化，形成了独具特色的阿拉伯文明。

阿拉伯哈里发帝国中有些学者提倡追求知识，了解自然法则并利用自然法则力量。他们极力主张用合乎人的理性去理解《古兰经》，在不触犯伊斯兰教根本信仰的条件下，倡导各种宗教和平共存，信仰自由。阿巴斯王朝马蒙(813—833年在位)执政时期，阿拉伯的科学、文化进入了繁荣昌盛阶段，巴格达、大马士革已成为当时世界著名的文化城市。那里不仅有规模宏大的天文台，而且有为数众多的著名学者进行希腊文、叙利亚文、波斯文、梵文典籍的整理和翻译。在他执政时期，重视世俗文化研究的穆尔太齐赖学派的哲学思想，已初成体系。在西班牙，后伍麦叶王朝(756—1031年)的君主阿布杜勒·拉赫曼二世(822－852年)、阿布杜勒·拉赫曼三世(912—961年)、哈康二世(961—976年)以及纳斯尔王朝(1250—1492年)的几代君主，为阿拉伯文化在西班牙的发展，起到了积极的作用。公元9世纪到12世纪的四百年间，阿拉伯文化在穆斯林世界得到了充分发展，使它拥有一大批著名于世的自然科学家、文学家、历史学家和哲学家。正是他们，为中亚、非洲和欧洲文化的发展，作出了巨大贡献。

与此相反，西方从公元5世纪开始，随着古希腊罗马哲学精华的泯灭，哲学的境遇是极其惨淡的，其它世俗科学和文化也都被基督教神学的浪潮所淹没。《圣经》中的词句，成为衡量所有行为的唯一尺度。恩格斯在阐述基督教神学对中世纪上层建筑各领域的影响时指出：教会信条是任何思想的出发点和基础，“法学、自然科学、哲学，这一切都由其内容是否符合教会的教义来决定。”① 从6

① 《马克思恩格斯全集》第21卷，第545页。

世纪开始，基督教会在欧洲大陆不仅握灵界之权威，而且专断了文化，使整个社会笼罩在迷信和恐怖之中。奥古斯丁(354—430)的"一切存在物都是上帝创造的"，"宇宙间除了上帝以外，没有任何存在者不是由上帝那里得到存在"，① 这"若不能由理解把握着，就要用信仰怀抱着"② 的神学理论非但无人敢于怀疑，反而被安瑟伦(1033—1109)的"本体论证明"加以巩固。

概而言之，在"黑暗时代"理性被置于信仰之下，一切世俗的东西被投入神学的囹圄之中。

从公元 11 世纪末开始，由于众多的因素使西方世界与伊斯兰世界发生了广泛的接触，其中较为重要的两个因素是基督教十字军的东征与穆斯林西班牙学术的蓬勃发展。西班牙的阿拉伯哲学思想，或通过穆斯林学者与非穆斯林学者的接触而传播到了欧洲，或通过西西里海峡两岸学者的交往而传播至意大利。

最初，来自非洲、意大利、西班牙北部、法兰西南部的学者到穆斯林西班牙参观访问，他们进入那里的伊斯兰神学院，学习数学、哲学、医学、天文学，乃至宇宙发生学。后来有些学者便在西方首批建立的高等学府里任教。首批高等学府最先出现在意大利。学院的建筑风格、教学方法、课程设置，一一仿效伊斯兰神学院。如，最早建立的那不勒斯王国萨莱诺神学院，课程设有文法学、逻辑学、数学、几何学、音乐、宇宙发生学等。亚里士多德的著作恰恰是通过这座神学院传遍意大利的。随后，一些重要的神学院相继在帕多瓦(意)、图卢兹(法)、莱昂(西)等地建立起来。通过意大利的媒介，法国、英国、德国亦相继建立类似的神学院。巴黎大学、牛津大学、科隆大学都是仿照这一模式兴建的，新科学也随之传播至英国和德

① 奥古斯丁《教义手册》，转引自《西方哲学原著选读》上卷，第 219 页。商务印书馆，1982 年。

② 《基督教历代名著集成》第 1 部，第 10 卷，179 页，金陵神学院托事部，辅侨出版社。

国。牛津大学至公元13世纪已成为注释和翻译中心。在那里，伊本·西那、伊本·路西德、以及亚里士多德的一些著作从阿拉伯文被译成拉丁文。R. 培根(1214—1294)属于牛津学派，作为经验主义奠基人之一，显然受阿拉伯哲学思想影响，尤其受伊本·西那的影响。由伊本·西那和伊本·路西德开创的科学研究方法成为西方理性主义的基础；另一方面，阿拉伯自然哲学家拉齐和伊本·海赛姆对英国经验主义的诞生具有很大影响。阿拉伯人不但给西欧带去了先进的科学技术、文化，更为重要的还有经注释而寓有新意的古希腊哲学以及自由思想。

第二节　对欧洲基督教神学的冲击

阿拉伯哲学同阿拉伯自然科学、文学、医学一样，都是其文化的精华。当基督教神学在西欧占据统治地位时期，充满自由精神的阿拉伯哲学从东方的巴格达、西方的哥尔多瓦、西西里及南意大利和北非，扣响了基督教世界的门户。从9世纪到12、13世纪的几百年中，阿拉伯哲学不仅同伊斯兰教正统神学，而且也同基督教正统神学相对抗，为世俗科学争取存在的权利。西欧在神权统治的几百年里，教会僧侣把凡是不符合神学信条的古代哲学和科学思想，一概斥之为邪说异端，而以极端粗鄙的宗教观念取而代之。在基督教阴霾弥漫的世界里，人没有自我存在价值和意义。与此相反，阿拉伯哲学家们力图给人以睿智，还人以本来面目。他们竭力使古代哲学重新复活，并以新的面貌展现在社会之中。伊本·西那认为，有助于发现真理和获得幸福的哲学决不是神学的"仆从"和"奴婢"。伊本·西那的思想，在伊本·路西德的思想中得到了进一步的发挥。伊本·路西德积极主张人应该追求现世的幸福，为达到此种目的，不是靠摈弃欲念或沉湎于神秘的入神状态，而是靠现实的科学哲学知识，靠人自己的完善化。因此，他认为哲学的唯一目的是认

识真理，使人自己完善化。

自从罗马皇帝查士丁尼于公元529年封闭了异教哲学的学校，此后数百年里，哲学便消逝在基督教神学之中。阿拉伯哲学则试图把哲学从神学的桎梏中解放出来。经过阿拉伯哲学家们注释、翻译和出版的亚里士多德的著作，给西方思想家们提供了赖以建立丰富的思想体系的基础。13世纪初叶，阿拉伯文的亚里士多德全集传入西欧。从而，西欧哲学展现了一个新的境界，为唯名论注入了新鲜血液，导致了经院哲学唯名论同实在论的斗争。阿拉伯哲学家在宇宙观上作出了与创世论相反的结论：否定"个人不朽"，承认"世界永恒"。

在神学家们看来，上帝意志自由，是中世纪的"世界不变"的理论根据。与此相反，阿拉伯哲学家们依据亚里士多德的自然哲学和他们所掌握的自然科学知识，指出整个宇宙是永恒的体系，是一永远运动的实体，一切变化仅仅是元素的分离与结合。变化不需外力，是按照自己必然规律进行。物质是无所不包的，也是运动的主体。伊本·西那断言：创造奇迹是没有的，真主的旨意不能直接地传播到不断变化的、形形色色的现实世界，真主不参预个别的运动和发展。

伊本·路西德进一步肯定，运动是物质的，"任何运动不能发生于静止之前，任何静止也不能发生于运动之前，运动是永恒的、不间断的，因为任何运动都是以前运动的结果。"① 他把运动和发展观结合起来，进而指出没有运动就没有发展，世界万物就是在运动中产生的，在运动中发展的，也是在运动中消亡的。总观万物千姿百态，生灭循环，无不是物质通过自身运动达到的。

阿拉伯哲学家们的思想克服了古代哲学素朴、直观、猜测和肤浅的缺陷，以新的发展的姿态展现在中世纪意识形态领域中，使基

① 赛·菲·马茂德《伊斯兰教简史》第96页。中国社会科学院出版社，1981年。

督教神学受到了致命冲击。

在灵魂同肉体的关系问题上，阿拉伯哲学家们依据解剖学、医学和生物学的知识，把灵魂归结为人体的自然属性、生理机能。伊本·图菲勒认为，灵魂是身体的组成部分，“身体各部分虽然是多样性的，但是它们有密切联系，因此，必须把它们看成是个统一的整体”，① 灵魂的机能完全跟躯体及其器官相联系的。伊本·路西德指出，灵魂只不过是与肉体联系在一起的形式，它不是脱离肉体的精神实体。因此，灵魂并非不死，它随同躯体的毁灭而归于毁灭。所谓肉体复活，灵魂转世，都是不存在的。

从毕达哥拉学派“创造”灵魂“轮回说”，中经柏拉图、新斯多葛主义者的“再创造”，到阿拉伯哲学传入西欧，在这一千五六百年的时间里，“灵魂不灭”论已成为基督教神学家们用以教诲世人的金科玉律。如果“灵魂不灭”遭到否定，那末“上帝国度”、“来世报应”等神学信条也必然失去其存在的理论根据。

阿拉伯哲学家们认为，认识造物主是神学的对象和任务，而现实世界才是人们认识的对象。哲学的意义在于通过它对现实世界不断探究，求得真理所在，从而获得真正的幸福。法拉比确认，人们能够通过感觉认识客观世界。伊本·西那发挥了这一思想，提出了人具有认识客观事物的感知能力和理智能力。感知能力是认识的基础，理智能力是认识的高级形式，两者结合才能获得普遍的、观念的知识形式。他在其著作《医经》和《知识论》中，特别强调了理性与实验、逻辑思维与感性经验统一的原则，认为，只有理性和实际应用结合起来的科学和哲学，才是能动的有价值的东西。

阿拉伯哲学家们还肯定了人的认识的能动性和世界的可知性。他们认为，人是有理性的，这种能动的理性是人所独具的。他们指出，研究自然、洞悉自然的奥秘，对于人具有头等重要意义。此

① 伊本·图菲勒《哈义的故事》（俄文）第5页，彼得堡，1920年。

外，伊本·赫勒敦认为，历史的对象或内容应是社会生活。他在《绪论》中还探讨了影响历史进程的物理因素，如地理条件和气候条件等，以及影响国家兴衰、民族存亡的精神与道德等因素。

阿拉伯哲学家们否定创世说的同时，详细地阐述了世界的物质性和统一性。伊本·西那认为，世界是物质的，由物质所组成的世界万物的物体形式和物质是统一的，“没有脱离物质的抽象的物体形式，形式包含在物质本身之中，而物体则是由这种形式和这种物质所构成的。”① 阿拉伯哲学家在接受亚里士多德关于“形式”和“质料”的思想的同时，摈弃了其中“质料”被动于“形式”的唯心主义成分，把“质料”看成是独立自在的、不受“形式”以及其他外力所左右的、最牢固的物理性的东西，它是物体存在的根据。“形式”是与物质不可分离地统一在一起的，是物质表现为某种存在的状态或方式。物质是永恒的，因此，“形式”也是永恒的和不可创造的。伊本·路西德断言：无论是物质或形式，都不能被创造。法拉比认为，世界是由物质组成的，而物质又是由原素构成的。伊本·路西德则明确提出，世界是物质的，物质是永恒的、绝对的，它既不能被创造，也不能被消灭，无论过去和将来，都是这样。由物质构成的世界也是永恒的，无始无终的。它在时间上，既没有开端，也没有终了；没有绝对的产生，也没有绝对的毁灭，而只是在永恒因素重新结合的基础上的改变。阿拉伯哲学家们这些清新的思想掀起了反对以托马斯·阿奎那(1224—1274)学说为代表的正统经院哲学斗争的狂澜，即“阿威罗伊主义”运动。黑格尔曾说过：“阿拉伯人之获知亚里士多德的哲学，这件事具有这样的历史意义：最初乃是通过这条道路，西方才知悉了亚里士多德。对亚里士多德作品的译注和亚里士多德的章句的汇编，对西方各国，成了哲学的源泉。”②

---

① 伊本·西那《知识论》，引自前苏联《哲学史》第1卷上册，第261页。三联书店，1962年。

② 黑格尔《哲学史讲演录》第3卷，第261页。商各印书馆，1959年。

第三节　传播与影响

在中世纪欧洲翻译阿拉伯哲学著作活动中有一位非常活跃的人物，他就是昆迪萨乌斯(？—1151)，西班牙塞哥维亚的一位精神领袖。他译著丰富，还写了一部著作《哲学的分类》。这部书的内容摹仿法拉比的著作，用百科分类法替代了七学科分类法。法拉比的百科分类法是中世纪东方传统的分类法，对于西方而言它是新颖的且富有创造性。昆迪萨乌斯的译作对基督教经院哲学颇具影响，对新崛起的一代如托玛斯·阿奎那和大阿尔伯特(1193—1280)更具有启迪作用，

法拉比及其后继者伊本·西那在可能性概念和必然性概念的基础上增加了对真主存在的第三个亦即著名的宇宙论证明。前两个证明是基于亚里士多德提出的运动与潜能两个观念基础之上的。宇宙论的证明是西班牙犹太哲学家迈蒙尼德(1135—1204)从伊本·西那那里继承下来的，而托马斯·阿奎那袭自迈蒙尼德，后来传至斯宾诺莎(1632—1677)和莱布尼茨(1646—1716)。康德(1724—1804)曾把这一证明作为宇宙论证明的范式来批判。

据B.卡拉·德·沃的研究，法拉比的唯心主义逻辑对拉丁学者的逻辑思想产生过持久的影响。罗伯特·哈蒙德曾对托玛斯·阿奎那和法拉比两者关于真主(上帝)存在的证明作过比较，其结果表明法拉比对这位基督教思想家有影响。哈蒙德将这两位哲学家对同一命题各自所作的论述还作了对照比较：

托玛斯·阿奎那	法拉比
关于运动的证明	关于运动的证明
“藉助于我们的感官，在这个世界上有事物在运动则是明显的。每一事物都藉其他而运	“在这个世界上，有运动的存在。每一存在都因一促动者而运动。”

动。”

（《神学大全》）

能动因

“在这个世界上，我们证明有一能动因的秩序。”

（《神学大全》）

神性

“上帝是一绝对的永恒存在。”

（《神学大全》）

（《问题的本质》）

能动因

“在这不断变化的世界里，每一存在都有其原因，这原因就是另一存在的原因。”

（《智慧的珍宝》）

神性

“真主是一无原因的永恒存在。”

（《文明策》）

法拉比由于综合了亚里士多德与新柏拉图派的思想，从而支持了欧洲中世纪新柏拉图派思潮。法拉比的译著长期以来被那些希望重新恢复奥古斯丁时代的西方哲学家作为论据。渊源于法拉比的有限宿命论是植根于形而上学的基础之上的。其结果，有限宿命论这一概念导致了心理必然性与自然必然性的区分。据法拉比的理论，真主是必然的存在，其必然性来自其自身。所有其他的存在都从真主那里取其必然性。真主这一概念被理解为宇宙，从而以绝对存在这种方式替代了神学家的“自主的造物者”这一上帝概念。穆太凯里姆派用“自主的创造者”这一术语表示真主概念。从真主那里取得必然性的世界，它的必然有如真主的必然一样，因而它的存在已无须像亚里士多德那样依赖于美的法则。世界也同样不再依赖于真主的自主意志。从而，物理学家们在法拉比的著作比在希腊人著作里发现了更加不可动摇的坚实基础，这就是关于必然性的形而上学的概念。

阿拉伯物理学家伊本·海赛姆(965—1039)的哲学思想是以怀疑主义为基础的一种批判主义。他的这一思想演变要归功于法拉比。伊本·海赛姆在其经验主义与怀疑主义时期所写的一些著

作的拉丁文译本对R.培根的思想发展无疑起了一种工具作用。西方科学从伊本·海赛姆关于光学的缜密研究的论述中受益匪浅。实际上，开西方物理学与经验主义运动先河的是伊本·海赛姆。在创始经验主义方面，伊本·海赛姆所起的作用比拉齐还重要。伊本·海赛姆在逻辑的三段论法中解释归纳法。他认为亚里士多德对归纳法的贡献甚少，同时认为归纳法比三段论法较为优越。在他看来，归纳法乃是从事科学研究的最基本的需要。

除了分析光之外，伊本·海赛姆在其著作的大部分中对感觉的作用作了详细的探讨。他对黑暗、距离、位置、物体、大小、比例、外表、美，乃至心理领域的感觉都作了研究。他注意到了感觉与反映作用之间的关系，并且确切地解释了一切真正的知识都是如何基于这两种过程之中的。他认为知识是理智实体与经验内容相结合，从而以经验主义调和了理性主义。

伊本·西那对西方的影响更具有非常意义。阿拉伯文著作的拉丁文译本广泛流行于西方时期，伊本·西那就已闻名于世。他的一部最伟大的著作《医经》是通过犹太哲学家所罗门·本·迦比若(1020—1070)的著作《生命的源泉》于公元11世纪介绍到西方的。伊本·西那的主要哲学思想已为拉丁哲学家们所吸收。

公元12世纪，翻译运动又进入新的高潮。犹太哲学家迈蒙尼德的著作《迷津指南》详细地介绍了穆斯林哲学家。尤其是法拉比和伊本·西那著作译本的大量出现，使西方人的哲学视野大为开阔。

公元12至13世纪的翻译中心是托莱多、杜尔歇斯、西西里海峡、那不勒斯。其中以塞维利亚的约翰(卒于1180)和昆迪萨乌斯的译著具有重要意义。这些阿拉伯文著作一般先译成古罗马语，然后再转译成拉丁语。这些译著所产生的影响可归纳为两个方面：一是法拉比和伊本·西那所倡导的阿维森纳主义；二是这一影响因安萨里综合法拉比和伊本·西那两者的观点而得以继续发展。

奥古斯丁哲学的形成与建立方得益于法拉比和伊本·西那的著作，因为后者供给前者以肯定的论证。伊本·西那对中世纪基督教思想家的影响更具有非常重要的意义。这不仅是因为基督教思想直接地从伊本·西那的思想得到益处，而且还在于他的思想有助于解释奥古斯丁思想。

公元13世纪欧洲的哲学家们为调和奥古斯丁与亚里士多德的思想作出了巨大的努力，在这一过程中，伊本·西那思想体系是培育这种调和的适宜温床，以致产生了所谓的奥古斯丁——阿维森纳主义。奥弗涅的威廉便是拉丁阿维森纳主义的一位最重要的见证。他在其著作里提到伊本·西那有40次之多，是以表明他头脑里充满了阿维森纳主义。威廉沿袭了伊本·西那的定义、科学分类和神学上的某些观念，甚至援引他的例证。“天体是一活的存在”便是他借用伊本·西那而稍加修饰的命题。卡拉·德·沃指出，他的灵魂不朽思想就是受伊本·西那的启发而产生的。尽管如此，威廉对伊本·西那的宇宙永恒、创造的必然性以及把独立的能动理智作一切灵魂的动力因和终极因等论点作了批评。基于同样理由，根据公元1210、1215年颁布的教令，有关亚里士多德的注释，其中包括伊本·西那的著作被基督教会列为禁书。

就在威廉大肆批评亚里士多德与伊本·西那的时候，与他同时代的另一位欧洲思想家R·培根却从这位伟大的哲学家的思想里大受其惠。用卡拉·德·沃的术语，他不是像威廉那样的调和伊本·西那思想与基督教信仰的阿维森纳主义者，而是一位亦步亦趋的阿维森纳主义者。当时的许多基督教哲学家都接受伊本·西那的有关知识的论述，以代替亚里士多德的理论。从培根的启蒙主义亦可见出伊本·西那理论的进一步发展。据卡拉·德·沃称，R·培根是一位阿维森纳主义者。在13世纪知名学者当中，最熟悉伊本·西那的生平与著作的人莫过于培根。培根不仅知晓他的哲学著作，而且还熟悉天文学、医学和化学。由于培根是一位经验主

义者，所以从对伊本·西那的研究中受益匪浅，且又不拘泥于经院学者关于伊本·西那的成说。培根甚至声称，他在伊本·西那的思想里发现了圣灵与宇宙在时间上的起源的学说。据吉尔松(1884—1978)的研究，培根关于启蒙的命题就同伊本·西那的独立的能动理智的观念有联系。此外，培根在社会伦理、城邦概念以及宗教哲学方面也追随伊本·西那。培根论证上帝是永恒的，而上帝存在的永恒就意味着无限的力量。无限的力量需要无限的质量，同样也需要无限的善和无限的智慧。如果第一因的力量是无限的，那么宇宙就能被它所创造。第一因的善也需要第一因进行其创造，第一因的智慧也需要第一因根据其目的进行创造。伊本·西那依据同样思路得出了同样结论。

在一部匿名作者的著作《自然的分类》中，伊本·西那的观点被半基督教化了，而奥古斯丁思想为达到调和的目的却又给半世俗化了。吉尔松认为。这部书是奥古斯丁主义的阿维森纳主义的界限。卡拉·德·沃从中看出有明显的阿维森纳主义。

伊本·西那对西方世界影响之大甚至超过奥古斯丁，这要归功于塞维利亚的约翰的努力。他的犹太名字为伊本·达乌德。伊本·西那的一些形而上学著作的译本都出自他的笔下。他还把这些译著编辑成集，于公元1405年在威尼斯出版。

伊本·西那的科学分类法在中世纪的欧洲广泛流行，尤其是博得公元13世纪经院学者的青睐。大阿尔伯特(1193—1280)通过阅读伊本·巴哲的著作(拉丁文版)而被导向研究伊本·西那和安萨里的著作。大阿尔伯特及其弟子斯特拉斯堡的乌尔利希都曾受到伊本·巴哲的影响。大阿尔伯特因袭伊本·巴哲的研究方法，视他为亚里士多德著作的伟大的注释者。伊本·西那传给西方众多新观念之一的是概念可以用理智来理解。伊本·西那的灵魂分类法也为大阿尔伯特所接受，并由他传播给许多中世纪西方哲学家。伊本·西那对圣鲍纳文多拉(1221—1274，意大利)和圣托玛斯的

影响也是显而易见的。圣托玛斯在深入研究伊本·路西德的同时，曾间接地批评伊本·西那。圣托玛斯在其著作《论阿威罗伊主义》一书中，检验了伊本·路西德对亚里士多德所作的全部解释。圣托玛斯在其老师大阿尔伯特的思想里接触到了伊本·西那。圣托玛斯对伊本·西那和伊本·路西德关于概念作为与物质分离的理性以及概念的理论作了阐述与评论，与此同时，赋予亚里士多德的学说以新的意义，从而发展了自己的哲学思想。据圣托玛斯著作所述，伊本·西那认为宇宙中的一切知识都依赖于特殊的事物，因而宇宙仅以低级的认知能力诸如感觉、记忆、想像就能够被理解。在伊本·西那看来，我们的灵魂愈深入感觉的领域，就愈接近概念。但是圣托玛斯则认为，灵魂愈远离感觉，则愈接近概念。所以，圣托玛斯说，伊本·西那的学说属于柏拉图学说的一种形式，却又与其结论相悖。①

毫无疑问，伊本·西那的大量著作被译成拉丁文的结果，引起西方思想界发生了巨大变化。伊本·西那关于灵魂的定义及其分类法产生了广泛的影响。伊本·西那既把灵魂的形式定义为肉身的完成，即隐德来希，如亚里士多德所作的那样，又定其为一独立于物质的实体。而这灵魂作为实体的定义实际上开了灵魂作为实体并独立于物的概念的先河，这一灵魂概念到了笛卡尔那里取得了更加完善的形式。阿拉伯哲学家们对灵魂分类的深入研究，其目的在于证明灵魂是独立于物质的。为此提出了许多论证，其中的一些如同一性和独一性的证明也为西方哲学家们所沿袭承受。如，为证明灵魂的实体性，伊本·西那曾引用一飞人例证，当然这也是前人引过的例证，而西方哲学家如圣鲍纳文多拉等人也继续引证。总之，可以认为，伊本·西那启蒙哲学思想，在新柏图主义的影响下得到了进一步的发展，并为中世纪西方宗教哲学思潮的发展铺平

① 吉尔松《圣托玛斯为何批判奥古斯丁》，载于《历史档案》(法文)第1卷。巴黎。

了道路。

无论对伊本·西那及其后继的安萨里来说，还是对现代的康德来说，范畴都被认为是主观的。康德的论点是，范畴是主观的，知识是感性知觉与逻辑理性的综合，这在公元12世纪，也是阿拉伯哲学家们的老生常谈。不仅伊本·西那和安萨里有此观点，就是其后的伊斯兰哲学家如以光学知名的伊本·海塞姆和以研究数学、天文学、地理学、民族学著称的比鲁尼(973—1048)也都持比说。

第四节　西班牙和北非阿拉伯哲学家的影响

公元14世纪中叶，在拉丁世界被称为阿威罗伊的阿拉伯哲学家伊本·路西德的著作几乎都已译有拉丁文本。这些翻译工作是由分散在各处的许多学者进行的。西班牙托莱多大主教雷蒙德·卢里(1235—1315)设立的学院把许多穆斯林学者的有关哲学和科学的重要著作译成拉丁文，其中包括阿拉伯文版的亚里士多德的著作及其注释以及法拉比、伊本·西那、伊本·路西德等人著作的摘要。在托莱多工作的翻译家当中有一位以翻译亚里士多德著作闻名的译者德国人海曼尔。不过，培根说他的翻译是"野蛮的"、"不可理解的"。许多东方学家诸如凯西里、罗西、儒尔丹都错误地认为伊本·路西德是第一位亚里士多德著作的阿拉伯文译者。实际上，伊本·路西德既不懂希腊文，也不通古叙利亚语，更不用说他是亚里士多德著作的第一位译者了。事实上，亚里士多德的阿文译本早在他之前就已完成，伊本·路西德只不过是阅读了这些译著而已。

伊本·路西德的著作译成拉丁文或希伯来文译本的有：《矛盾的矛盾》、哲学与神学著作《信仰指南》、《教法与哲学的一致》。他的关于教法学的著作也被译成拉丁文，分为3卷。他的天文学摘要现存有拉丁文译本，希伯来文译本已散失，他的拉丁文的医学著作编为7卷。伊本·西那医学诗歌注译1卷，名为《短长格医学诗》，被

认为是他的名著之一。《书信集》1卷，有拉丁文和希伯来文译本。《亚里士多德著作注释》也被译成拉丁文。

伊本·路西德在伊斯兰世界被认为是最伟大的亚里士多德著作注释者。他编著有亚里士多德著作三种注释本：一为摘要注释；一为中型注释；一为详细注释。他开创的被西方称之为的阿威罗伊主义延续数世纪之久。所以，他不单是一位注释者，而且还是一位大思想家。他认为，以前所有的注释都偏离了原著的思想。因而，他力图按作者原意去阐释，去掉一切形式的新柏拉图主义色彩。所以，恰恰是通过伊本·路西德的注释，亚里士多德才在欧洲重新为人们所认识。那些想一识亚里士多德真面目的中世纪欧洲学者一时间都成为热心的阿威罗伊主义者了。

伊本·路西德是对中世纪西方影响深远的一位阿拉伯哲学家。他一方面受到东西方经院哲学家们的猛烈攻击，另一方面则又受到从公元12世纪至14世纪的激进派的热诚欢迎。他的主要思想敲开了意大利文艺复兴的大门。这些思想概括地说就是：对经典进行比喻性阐释；点燃欧洲各学术派别的思想火种双重真理论；应用于人类的宇宙灵魂不灭和个体灵魂不灭学说的泛灵论；物质的永恒与潜能；妇女的解放，等等。对于西方那些遭受基督教正统派及其国家迫害和遭责的有科学头脑的人来说，伊本·路西德的双重真理论及其与之相结合的由于物质的永恒与潜能因而物质能从其自身产生一切形式的学说，无疑是意外的难得的精神食粮。他们从称之为阿威罗伊主义的诸命题中找到了根据。所以，伊本·路德在哲学史上被认为是反经院学的哲学家。

在把阿拉伯哲学思想传播给西方世界方面，西班牙的犹太人起了头等重要作用。在北非穆瓦希德王朝统治西班牙时代，雅库布·曼殊儿(1184—1199)素丹为平息正统派的愤怒，甚至曾一度流放伊本·路西德。犹太人也同样遭受迫害，他们迫不得已迁住异国他乡如莱昂、卡斯提尔，或越过比利牛斯山至法国，或渡越西西里

海峡。卡斯提尔国王阿方索六世(1042—1109)欢迎犹太移民。因国王曾受过阿拉伯人教育,所以在国内首开其端传播阿拉伯思想。后继者阿拉贡王国国王斐迪南二世(1452—1516)和阿方索十世(1221—1282)沿续了这一传统,让犹太学者继续从事翻译工作。后来由于阿威罗伊主义之故,许多犹太学者从那里又被逐,后迁居欧洲其他地方。这些犹太学者无论在哪里定居,都从事翻译伊斯兰思想家著作的工作。他们尤其欣赏伊本·路西德的著作,这些著作从阿拉伯文译成希伯来文,再从希伯来文译成拉丁文。在犹太哲学家当中,哈烈维(1075—1145)追随安萨里,迈蒙尼德依傍伊本·西那,葛松尼德则是伊本·路西德的信徒。此外,犹太的政治家和旅行家也在法国、意大利和中欧起了传播阿威罗伊主义的作用。在他们的影响之下,开始了从原文希腊文翻译亚里士多德著作以及伊本·路西德的对该著作评注的工作。

至公元 12 世纪末,阿威罗伊主义、亦即伊本·路西德的哲学已广泛流行于西方,尤其是在学术思想界,如在巴黎大学文科。与此同时,基督教正统派感到这是一种威胁。于是,巴黎市政会于公元 1210 年下令将亚里士多德有关自然史的全部学说乃至伊本·路西德的注释列为禁书。又,根据乌尔班四世教令,图卢兹大学于公元 1236 年宣布禁止讲授亚里士多德的物理学和形而上学。公元 1269 年巴黎主教遣责了伊本·路西德的 13 种基本学说,其后于 1277 年又遣责了卓越的阿威罗伊主义者西格尔(约 1240—1281 至 1284)。纵然如此,阿威罗伊主义的发展趋势仍然是不可阻挡的。

公元 1215 年,弗里德里希二世(1194—1250)即神圣罗马帝国皇帝位。这位皇帝是在巴勒莫受的教育,导师为阿拉伯人,与伊斯兰学者交往也很频繁,因而对阿拉伯哲学思想,尤其对伊本·路西德的哲学表示极度的赞赏。公元 1224 年皇帝下令在那不勒斯设立大学,其主要宗旨在于向欧洲介绍伊斯兰哲学与科学。圣托玛斯就

是在这所大学受的教育，基督教徒与犹太教徒翻译家也聚集在那里从事把阿拉伯文著作译成拉丁文或希伯来文的工作。拉丁文本亚里士多德和伊本·路西德的著作在这所大学里被采用为教本，随后这些教本又传至巴黎和博洛尼亚大学。阿威罗伊主义植根最深的属博洛尼亚和帕多瓦大学，后者竟有"阿威罗伊主义温床"的称号。

不久，阿威罗伊主义就发展成为欧洲思潮主流。中世纪欧洲学者从伊本·路西德笔下注释的亚里士多德著作那里所受到的启发是从任何其他作者那里得不到的。阿威罗伊思潮从公元 12 世纪末至 16 世纪末一直在西方居主导地位。实际上，伊本·路西德在拉丁世界所享有的声誉远远胜过伊斯兰世界。因为他的著作抄本在伊斯兰世界所剩无几，流传不广。其中的一个重要原因是，据希梅内斯的命令，他的著作在西班牙几乎全部被毁，仅在格拉纳达一次就焚毁他的阿拉伯文书稿近 80000 件。早在公元 1600 年，他的书稿在西班牙就已荡然无存了。

公元 12 世纪，对西方影响较大的另一位阿拉伯哲学家是伊本·图菲勒，拉丁文名为亚勃百色。他的大部著作已散去，但他的一部哲理传奇故事《哈义·伊本·耶格赞的故事》却使他在欧洲一举成名。书的主旨试图说明，无须藉助于传统和天启就能获得关于自然的知识，并由此而达到对真主的认知。该书最初译成希伯来文，公元 1617 年牛津大学出版拉丁文译本，并附阿拉伯文原文。公元 1674 英文版本问世。随后，荷兰文、德文、法文、俄文、西班牙文等多种版本相继发行。谁曾料想，恰恰是这位阿拉伯哲学家的这部传奇故事开了西方文学史上诸如笛福《鲁滨逊漂流记》之类以及其他乌托邦小说的先河。

伊本·赫勒敦被认为是社会学与历史哲学之父。他主张，人类社会不能从唯心主义的理性主义观点，而应当把人类社会作为自然现象来研究。他以这一论断成为明确反对希腊与早期阿拉伯哲

学论点的第一位学者。他对这一学说在他的历史著作《警世良言》的《绪论》里有详尽的论述。这篇《绪论》的译本最早出现在土耳其。而当西方人得知这一著作的时候已是公元18世纪。奥地利东方学家汉默·普鲁格斯塔尔(1774—1856)称他为"阿拉伯人的孟德斯鸠"。公元1862—1868年间出现全译本。此后,西方思想家在著作中不断地提到他的名字,并视他为新科学的奠基者。有人称他为历史哲学家,更有人认他为社会学先驱。他的一些关于历史和社会的概念对现代德国历史学家施本格勒(1880—1936)和布雷希均有影响。

第五节　对近代西方的影响

阿拉伯哲学家们的先进哲学思想照亮了西欧昏暗的中世纪哲学发展的道路。R·培根认为,哲学是由阿拉伯人介绍给他们的。由于阿拉伯文化传入西欧,人们才从盲目信仰中醒来,走上怀疑、批判、研究和认识的道路,才出现了人文主义。阿拉伯文化与哲学直接影响了意大利的文艺复兴。从12世纪30年代到13世纪80年代,西欧各基督教国家的许多学者和哲学家,把翻译、研究和出版阿拉伯哲学家和科学家的著作,看作最有意义和最有价值的事情。从此以后,阿拉伯哲学及其自然科学以及其他方面著作,不仅在西欧广为流传,而且被13世纪一些大学的讲师们用作教科书,并成为以后的至纪德、萨特(1905—1980)和加缪(1913—1960)为止非基督教人文主义思想基础。13世纪的近代自然科学思潮的先驱者R·培根的老师米雪尔·斯克特(?—1235年)、罗比尔·格罗斯切特(1175—1253),他们不仅直接翻译了伊本·路西德的大量著作,而且公开在英国、法国的大学讲坛上宣传他们的哲学思想。这些思想完全溶汇到R·培根的《大著作》和《哲学研究纲要》之中,成为反对教会、反对正统经院哲学、宣传自然科学和无神论

思想的武器。13 世纪末到 14 世纪 30、40 年代，著名的唯名论哲学家邓斯·司克脱(1270—1308 年)、威廉·奥康(1300—1350 年)等人，无不从阿拉伯哲学家的思想中得到启发。

意大利文艺复兴的先驱、诗人但丁(1265—1321)在其名著《神曲》里所探讨的问题、处理的方式、乃至精神升华境界的描述，都深受阿拉伯哲学家伊本·阿拉比的影响。但丁所描绘的地狱结构与伊本·阿拉比在其著作《登霄记》里所述地狱情景极为相似。一座漏斗形的大建筑分为数层，螺旋梯连接上下。又如对天国的描绘，阿拉比笔下的先知在天国的门口，遇见一群侍奉安拉的天使，后来又来到仙女们中间。同样，当但丁来到天国门口时则遇到了美丽的少女玛蒂尔达。此外，两部著作都有同样的精神结构。幸福的灵魂依据各自的美德分别升入九重天的各层，每一层天代表一特定的精神美德。当两位登霄者接近安拉(上帝)时，眼睛都因强光照射而感到目眩，待到大天使伽伯利尔或毕阿特丽丝向他们晓喻主的宽恕时两眼才又能睁开。

公元 17 世纪法国哲学家、二元论和唯理论者 R. 笛卡尔被认为是西方近代哲学创始人之一。他认为，已有的观念和论断有很多是极其可疑的。这些观念有的来自感官，但是感官会欺骗我们，因而主张不能盲从。但是早在笛卡尔之前，怀疑主义就已经产生了。哈烈维(1075—1145)在著作中就持有怀疑主义论点。多明我会修道士雷蒙德·马丁在著作中曾大量采用安萨里的《哲学的矛盾》希伯来文译本中的材料，其中同样反映了怀疑论观点。尽管笛卡尔自己并未承认他的思想受任何伊斯兰哲学家思想家的影响或启迪，但若以为他不知晓安萨里在哲学史上所占有地位，不受那些无疑读过安萨里拉丁文本著作的拉丁经院学者的影响，恐怕是难以令人信服的。

笛卡尔的重要著作有《哲学原理》、《方法论》、《形而上学的沉思》等。应当指出的是，笛卡尔和安萨里两位哲学家都是从研究其

自身开始而得出其哲学结论的。笛卡尔的哲学命题是:“我思,故我在”(“I think, therefore, I am.”);安萨里的哲学名言则是:“我意,故我在”(“I will, therefore, I am.”)。笛卡尔追随安萨里的如下观点,即真主(上帝)的否定与肯定的属性源于存在的必然性这一概念。笛卡尔或以前的伽利略(1564—1642)所作关于有限与无限的界定也与安萨里和伊本·西那所作相同,追随其后的布鲁诺(1548—1600)亦是如此。笛卡尔也同安萨里一样,一开始就描写他如何在自己心中就所有使他心烦意乱的问题向各学派、各种信念提出质疑,寻求解答,结果,枉费心机,徒劳无益,最后决定抛弃一切权威。

安萨里的大部著作都已于公元1150年以前译成拉丁文,唯有《迷途知返》一书是否在笛卡尔之前已有拉丁文译本不能定论。但是,从该书内容与笛卡尔的《方法论》比较来看,似乎不容否定前者对后者的影响。如两书都带有自传性质,故事都是从青年时代讲起。两位学者都产生疑问:何以具有同样秉赋的孩童因处于不同传统、不同习俗、不同宗教信仰的环境成长而变得彼此不同?由此他们得出结论:不应相信基于传统、习俗、惯例的任何事物,而要探求真理。两者又基于同样理由认为,凭感觉是不能获得可靠的知识的。两者所使用的语言和例证也几乎是同一的。他们谈及哲学、数学、逻辑学、神学、物理学,通过检验所有这些学科和一切信念后得出结论:所有这一切缺乏确凿无疑的知识,因而必须抛弃一切权威,驳斥沿袭已久的成见乃至世代相传的经典,从而成为极端的怀疑论者。两人为发现真理所设计的方法也非常相似。这方法是只把那些想像清晰明显并且没有任何怀疑的可能性的事物才当作是真的。他们认为,真理所必需具有的这种清晰明显至少应当像数学所表明的那样,如:三角形三内角之和等于两直角,10大于3,等等。两位学者的这两部著作,从全书宗旨、内容、讨论的主题、论证的细节、援引的例证、乃至最终的怀疑主义结论,是如此地相似以

致无论如何也不能归诸巧合名下。它只可能解释为，安萨里的《迷途知返》早已有了拉丁文版本，并且笛卡尔也阅读了这部译著，或者由阿拉伯学者将这部著作内容口述给笛卡尔了。

继笛卡尔之后，西方现代哲学另一位大师是斯宾诺莎(1632—1677)。据学者邓恩·保尔柯夫斯基研究，斯宾诺莎的思想受法拉比的影响。斯宾诺莎通过迈蒙尼德等犹太哲学家吸收了法拉比思想。巴基斯坦学者奥斯曼·阿敏谈到："任何读过斯宾诺莎的《理智改进论》的人都会因其与法拉比的《什么应当优先于哲学研究》一书的异常相似而感到惊异。两书的思想脉络一致…… 甚至两书的最终目的即对真主(上帝)的认知也完全相同。"① 斯宾诺莎通过迈蒙尼德显然也受到伊本·西那的影响。如，斯宾诺莎认为上帝是智慧、是智者、是可以理解的，三者同一，并且也同样认为本质与存在是同一的。此外，斯宾诺莎同其前人迈蒙尼德、圣托玛斯一样，接受了法拉比和伊本·西那的宇宙论证明真主(上帝)存在的论点，还同其先辈布鲁诺(1548—1600)、伽利略(1564—1642)、笛卡尔一样继承了安萨里关于区别有限与无限的界定。还应指出的是，斯宾诺莎的关于实体的概念同安萨里的关于真主的概念极为相似，即它是单一的没有偶然性的质，无种与属的区别，本质不能与存在相脱离。斯宾诺莎关于自由的概念等同于安萨里的必然性概念，这就是说，不依附任何事物；而斯宾诺莎关于必然性的概念则等同于安萨里的可能性概念，这就是说，它基于原因。另外，斯宾诺莎所作关于想像的各种形式的定义也在某种程度上与安萨里的追随者迈蒙尼德所作关于强记忆与复合记忆的区分相符合，只是各自使用的名词术语不同而已。

莱布尼茨(1646—1716)是继斯宾诺莎之后西方现代哲学的另一位大师。在论及他所受阿拉伯哲学思想影响之前，有必要先提及

① 奥斯曼·阿敏《穆斯林哲学对西方的影响》，载于《伊克巴尔》(英文)第8卷，第3期，第2页。拉合尔，1960年。

一下被誉为西方哲学史上的哥白尼——康德(1724—1804)。

如同安萨里一样,康德区分了现象与本体,并把其中富有真实的科学知识的自然界视为现象世界,认为对现象世界只能使用范畴,尽管这些范畴对他来说也是主观的。当然,其中的因果性、实体和属性是安萨里的理论中所排出的概念。康德也像安萨里一样证明,理论理性只能分析感官所得到的东西,却不能解决哲学与宗教的基本的、重要的问题,诸如上帝(真主)的存在、上帝属性的性质、灵魂的不朽、宇宙的永恒等问题。康德在人的实践理性里发现了解决这些问题的钥匙,而安萨里则是在先知和神秘主义教派的宗教经验里得到启迪。那么,应当如何解释康德和安萨里之间这种哲学上的相似呢?这种解释只应到莱布尼茨的哲学里去找。尽管康德是在青年时代从休谟(1711—1726)那里得到启示的,但他的持久的心态却是莱布尼茨的学说所造成的。两者的心理都沿着同一途径思索。康德不过是正确发展形式的莱布尼茨,而莱布尼茨则是安萨里与艾什尔里派原子论相结合的一种不正确的待发展的形式。

莱布尼茨同安萨里、康德一样,视世界为现象。对他来说,人类的知识不应仅限于感知宇宙真理,也不应完全依赖于感官。同样,他也对概念和感觉作了区分,尽管他用的是不同术语来表示这一差异。至于时间与空间,莱布尼茨也同安萨里和康德一样,认为不是真实的或真实的特征,并且也不把它们认作直觉,而是当作表现关系的理念,这后一点类似安萨里而有别于康德。对于他们三人来说,存在、本体、统一性、因果性、同一性等诸范畴是不能由感官而只能由心理来提供其经验的。在他们的范畴名单里,细节则各不相同。

莱布尼茨对深受阿拉伯哲学思想影响的斯宾诺莎来说属于年青的一代。但是,莱布尼茨自幼学习拉丁文,14 岁开始用拉丁文写诗,青年时代则浏览经院哲学著作,所以,很难设想他在阅读拉丁文译著过程中对安萨里的思想观点一无所知。事实上,阿拉伯哲学

思想在某些方面对他的影响是显而易见的。法拉比的关于真主的存在来自必然性与偶然性概念的证明，通过伊本·西那、迈蒙尼德、圣托玛斯传授了给他。又如，他的关于人的完美源自上帝，而人的不完美则出自人的本性的思想，其渊源亦可追溯到伊斯兰经院哲学。再则，莱布尼茨同样认为上帝是单一的。伊本·西那的《医经》同莱布尼茨的《单子论》两者所描述的联想与记忆是如此的类似，使人难以否认前者对后者的影响。这种类似的引人瞩目不仅在于主题的处理，还在于为阐述他们的理论而各自都引用狗和棍子的例证。

如果对洛克(1632—1704)和巴克莱(1685—1753)所受教育及其所从事的研究工作做一番细致地考查，就会发现安萨里对他们的思想是有影响的，因为安萨里的思辨比他们要早得多。像从洛克到休谟的所有经验主义者一样，安萨里宁愿以经验为知识的基础，而不依赖理性概念。不过他并没有把术语"经验"一词的意义仅限于感觉经验范围之内，而是扩大其外延，把直觉经验也纳于其内，从而避免了欧洲经验主义所易犯的怀疑主义。在安萨里看来，直觉经验较之感性经验更为重要，因为只有通过直觉经验才能获得有关终极本体(真主)知识。安萨里同休谟一样，认为现象世界没有因果知识。我们所知道的一切，不过是事情一件接着一件地发生。安萨里叙述的归纳法同密尔(1806—1873)的归纳方法相似。安萨里认为，人们凭感官察觉，同一事物不断地以同一方式重复地发生，于是便得出结论：该事物永无止境地以这种方式发生。或者我们注意到，一事物在大多数情况下重复地发生，从而就会作出判断，在未来的情况下还会继续地发生。

叔本华(1788—1860)及其他唯意志论者都认为意志是基本的现实，而不是思想。在这方面，安萨里也先于唯意志论者，且又不带有叔本华式的悲观主义色彩。因为，对安萨里来说，真主就是意志，世界犹如从真主那里流出来的一条河。安萨里又同柏格森(1859—

1941)一样，甚至更像雅各比(1743—1819)和施莱尔马赫(1768—1834)，把直觉意识作为知识的源泉。总的说来，安萨里对东西方都具有很大影响。西欧中世纪著名的、最终导致基督教神权统治崩溃的三大进步势力，即人文主义、近代早期唯物主义自然科学思潮和宗教改革运动，它们的理论基础就是由阿拉伯哲学所奠定的。13世纪著名的经院哲学家、托莱多的大主教雷蒙德·卢里曾说过，一切危险的无神论主张都集中在三个人的名字上：反基督教者、穆罕默德和阿威罗伊。

诚然，处于中世纪特定历史条件下的阿拉伯哲学，内部有唯心主义，有追随柏拉图和新柏拉图主义的"流溢说"，有神秘主义，伊本·西那和伊本·路西德的哲学思想中，不可否认还带有神学性质。但是，纵观西欧中世纪哲学发展的全部进程以及近代自然科学和唯物主义的出现，我们明显地看到：中世纪新思想开拓者，不是产生在基督教正统派的队伍里，而是产生在阿拉伯哲学家、自然科学家的队伍里。正是他们的哲学、数学、医学、物理学、天文学、历史学、文学等多方面的知识，填补了西欧中世纪的空白。巴基斯坦历史学家赛·菲·马茂德曾说过："若没有穆斯林发现、整理和吸取希腊哲学的成果，并作出他们自己有价值的注释和宝贵贡献的话，人类很可能要失去一笔巨大的文化遗产。"① 毫不夸张地说，没有阿拉伯哲学乃至文化的贡献，就很难出现近代的欧洲文艺复兴。

① 赛·菲·马茂德《伊斯兰教简史》，第128页。

第八编

阿拉伯现代哲学思想的发展

第三十七章　概述

在阿拉伯现代史书中，关于近代和现代没有明确的划分，一般地讲，把1798年法国入侵埃及作为近代史的开端，通称为“现代复兴时期”。

公元1198年，阿拉伯哲学集大成者伊本·路西德(阿威罗伊)逝世后，中世纪曾经十分活跃的阿拉伯哲学和其他学术活动，进入低潮阶段。1258年，蒙古人攻陷巴格达，阿巴朝灭亡。1492年，阿拉伯人在伊比利亚半岛据守的最后一个大城市格拉纳达，被西班牙人攻陷，阿拉伯人最终被驱逐出西班牙。阿巴期哈里发帝国的覆灭和阿拉伯穆斯林势力在欧洲的衰退，多民族的、统一的阿拉伯文化受到严重的破坏。1258—1798年，阿拉伯历史上称为“衰落时期。”

1798年，法国拿破仑率领远征军入侵埃及，阿拉伯人民奋起以抗，揭开了阿拉伯近代史的序幕。阿拉伯各国人民经过长期的、曲折的反对殖民主义的艰苦斗争，相继独立，从此阿拉伯历史进入“国别史”阶段。但是阿拉伯国家有着统一的语言阿拉伯语，有着统一的宗教信仰伊斯兰教和共同的文化与道德传统，所以至今仍能保持着具有强烈阿拉伯民族特点的，统一的阿拉伯文化。这种阿拉伯民族的“统一性”，超过目前各个阿拉伯国家“特殊性”。对于阿拉伯国家来说，民族主义比爱国主义具有更广泛和更深刻的意义。在近代史上，阿拉伯各国的发展并不平衡，无论是政治、经济，还是在文化诸方面，埃及明显地走在了其他阿拉伯国家的前面，在思想领域中的发展也是如此。

在近现代，阿拉伯哲学和伊斯兰哲学的区别就更加明显，除了区域、民族和语言等方面的差别外，在两者共同强调其政治含义的同时，阿拉伯哲学则侧重其文化含义，伊斯兰则侧重其社会含义。所谓政治含义即共同高举反帝反殖的战斗旗帜，为争取国家独立、民族解放而达到思想认识和行动的统一；文化含义是指在阿拉伯统一文化传统的旗帜下，不同宗教信仰的阿拉伯人应具有的共识和行为准则；社会含义是通过宗教改革和社会改革，使信仰正本清源，从而消除伊斯兰国家社会中存在不公正和贫困现象，达到社会正义和均富的理想境界。

在今天，无论是阿拉伯国家，还是伊斯兰国家，哲学和思想理论界首先要解决的是政治、社会、经济和文化诸方面的认识和实践问题，而关于抽象概念和神学领域内的争论已退居次要地位。

第一节　阿拉伯现代哲学思想发展特点

1. 与反对西方殖民主义和争取民族独立的解放斗争，紧密地联系在一起。

19 世纪，西方殖民主义势力遂步渗透到西亚、北非地区，原属土耳其奥斯曼帝国版图的广大阿拉伯地区，先后沦为西方的殖民地或势力范围。英国侵占了埃及、苏丹、约旦、伊拉克、也门和亚丁地区；法国把摩洛哥、阿尔及利亚、突尼斯、叙利亚和黎巴嫩等地区，划为自己的殖民地或势力范围。阿拉伯人民不甘忍受西方殖民主义的统治和压迫，相继进行了包括武装起义在内的长期艰苦卓绝的斗争。一些有识之士努力以民族主义精神和爱国主义热情，宣传和动员人民参加反对殖民主义的斗争，民族解放斗争促进了民族主义意识的成长和发展。在这方面，埃及著名学者、改革家穆罕默德·阿布杜(1849—1905)成为阿拉伯近代思想启蒙和发展的先驱。他积极宣传政治、社会和宗教改革的主张，并参加了 1882 年旨

在反对英国殖民统治的埃及陆军起义，后来从事语言和宗教教育。此外还有穆斯塔法·卡米勒(1874—1908)，他是一位革命思想家、阿拉伯现代复兴运动的先锋。青年时期曾留学法国，受到西方资产阶级民主和革命思想的影响，积极从事民族解放的事业。他创办了《旗帜报》，创建了"祖国党"，在国内外经常参加各种集会并发表演说，号召阿拉伯人民团结战斗，反对外国占领，驱逐西方殖民主义，争取阿拉伯民族的解放。他因为终日奔波，操劳过度，34 岁时逝世，留下著作《东方问题》，还有论文集和演讲集。赛阿德·扎格鲁勒(1860—1927)是一位政治活动家、阿拉伯民族主义运动的坚强战士。他在法律学院毕业后，从事法律和报纸编辑工作，积极宣传民族独立和解放的思想。1882 年参加埃及陆军起义，曾被捕入狱，获释后仍积极投身争取民族解放的事业。后任教育大臣(1906 年)，创建埃及大学(今开罗大学前身，1908 年)，任司法大臣(1911 年)，因反对外来干涉和王室腐败政治，被迫辞职(1912 年)。1918 年 11 月 13 日，第一次世界大战的巴黎停战协议签订后，他率领埃及各界人民代表团赴法，向凡尔赛会议呈交备忘录，要求恢复埃及主权和民族独立。这个"代表团"就是埃及近代史上著名的"华夫脱党"① 的前身。赛阿德·扎格鲁勒的后半生，紧紧地与埃及近代史上的重大事件联系在一起。他曾多次被监禁和流放，也担任过议长和首相等要职，但始终坚持反对殖民主义统治、争取民族独立解放的原则立场。他深受哲马鲁丁·阿富汗尼(1839—1897)和穆罕默德·阿布杜的思想影响，并将这种新思想付诸行动。他那些充满爱国主义思想和民族民主主义激情的演说词，对促进埃及人民的觉醒，了解自身的社会地位和历史地位，增强斗争意识，起了巨大的作用。他不仅是阿拉伯民族解放事业的旗帜，也是阿拉伯现代思想的代表。

① "华夫脱"是阿拉伯语"代表团"一词的音译。

埃及已故总统加麦尔·阿卜杜勒·纳赛尔(1918—1970)的《革命哲学》一书,对阿拉伯现代复兴运动和阿拉伯民族解放运动,从思想上作了概括和总结,对今后阿拉伯民族的前途,对伊斯兰教的前途,提出了思想的规范和行动的纲领。他提出阿拉伯国家团结、非洲国家团结和伊斯兰国家团结的基本构思,并为这三个以民族、地域和宗教为基础的"大团结",制定了共同的基本纲领,那就是坚持反对殖民主义和争取民族的独立和解放,不仅包括政治方面,而且包括经济和文化方面。这些基本纲领也符合后来遂步发展起来的"万隆会议"精神和"不结盟运动"的基本原则,与"三个世界"的基本思想也是相吻合的。

2. 与伊斯兰教的宗教复兴和改革紧密联系在一起。

伊斯兰教不仅是阿拉伯各国统一信仰的宗教,而且其经典也是这些国家的立法基础,是这些国家人民社会生活、道德行为的准绳。甚至可以说,今天幅员广大的阿拉伯国家本身就是伊斯兰教发展和巩固的结果。但是,后来由于宗教派别林立,异端邪说在一些地区盛行,思想方法僵化,成为束缚人们思想和行动的羁绊,宿命论严重影响着社会的进步和发展。18 世纪中叶,在阿拉伯半岛腹地出现了伊斯兰教的现代复兴和改革运动的先声,其创始人是穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜(1703—1792),他遵循罕百里派,主张严格奉行一神论,反对违背《古兰经》和"圣训"的一切信仰和行为。这是一个严格的宗教复兴运动,后来他的教义思想得到沙特家族的支持,使这一宗教复兴运动在阿拉伯半岛的中部和南部迅速发展。

18、19 世纪,西方殖民主义势力侵入亚非地区,广大阿拉伯国家相继沦为西方的殖民地和势力范围,丧失了国家的独立和民族的尊严,没有政治民主,没有思想言论自由。殖民主义者更希望殖民地人民长期处于愚昧无知、贫穷落后和涣散无组织的状态。19 世纪末、20 世纪初,伊斯兰教上层有识之士认识到这一危险性,他

们看到西方列强之所以得逞，主要是由于伊斯兰教自身的软弱和丧失了创教初期的进取精神。于是他们从宗教立场出发，提出了宗教改革的主张，主要代表是哲马鲁丁·阿富汗尼。他是阿富汗人①，是近代泛伊斯兰主义的创始人。1870年他到埃及，在爱资哈尔宗教大学任教，与他的学生穆罕默德·阿布杜等人创办《埃及报》，积极宣传宗教和社会改革。后又在巴黎创办《团结》②期刊，主张伊斯兰国家团结起来，统一在政教合一的哈里发的旗帜下，共同抵御欧洲殖民主义的侵略，振兴伊斯兰教和阿拉伯民族。哲马鲁丁·阿富汗尼的宗教和社会改革的主张，和他为此作出的努力，对唤醒各国穆斯林和阿拉伯人民的觉悟，起了积极的作用，也为阿拉伯现代复兴运动，培养了一批人材。他的许多学生继承了他的民主与改革思想，后来成为阿拉伯民族解放运动中的领导人。至今阿拉伯各国人民仍以十分崇敬的心情，缅怀这位近代伊斯兰教的伟大思想家。

在阿拉伯近代史上，伊斯兰教作为一种思想意识形态，始终起着举足轻重的作用，在阿拉伯人民反殖反帝的斗争中，它一直是号召穆斯林团结战斗的一面旗帜。

3. 受到西方先进文化和思想的直接影响。

在阿拉伯近代史上，当权者为了巩固自己的政权和地位，都积极筹建新式军队，他们一方面请来欧洲的教官，另一方面向欧洲派去留学生。这些阿拉伯青年在欧洲学习的就决不仅仅是军事方面的知识，而接触到内容丰富和广泛的西方文化和思想了。他们回到国内，创办了各类学校，扩大了教育面。这时报刊也出现了，印刷和通讯传播技术也迅速发展，又有许多欧洲传教士来到阿拉伯地区，创办教会学校，这一切都加速了区域间的文化和思想的交流。埃及人塔哈塔维(1801—1873)是这一活动的先驱，他是埃及第一批公

① 一说为伊朗人。
② 《团结》又译《坚柄》和《牢不可破的关系》等。

派赴法留学生团团长(1826—1831年)。他的《巴黎纪行》一书十分详细地叙述了19世纪法国的政治和社会制度,阐述了法国的文化和思想状况,首次向阿拉伯人民介绍了卢梭(1712—1778)和伏尔泰(1694—1778)等欧洲近代思想家的政治观点和主张。他回国后,创办了埃及第一所语言翻译学校,为埃及培养了一大批精通西方文化和语言的人材,为阿拉伯人更广泛地接受西方文化和思想创造了条件。在接受欧洲先进思想,并用这种思想研究阿拉伯古代文化遗产,探讨阿拉伯现代政治、社会、文化和思想等问题方面,塔哈·侯赛因(1889—1973年)作出了杰出的贡献。他是阿拉伯近代史上著名的文学家和思想家,是埃及大学第一个博士学位获得者,也是获得国外大学博士学位的第一位埃及人。他的两篇博士论文都是与哲学直接有关的,第一篇论文题目是《纪念艾布·阿拉·麦阿里》,第二篇题目是《论伊本·赫勒敦的社会哲学》。他接受西方学者的观点和研究方法,主要是法国哲学家笛卡儿的"唯理论"和"系统的怀疑"方法。根据这种方法,他把所有的历史结论都看作是相对的,是可以重新考虑和修改的。他用这种方法否定了伊斯兰以前时期阿拉伯古代诗歌的真实性,提出进行全面考证,在掌握了确凿证据之后,才相信它接受它。换句话说,既不全盘否定也不全盘肯定阿拉伯古代文化遗产,而是取其精华,弃其糟粕。虽然塔哈·侯赛因的思想属于历史唯心主义和客观唯心主义的范畴,然而它对打破当时的封建保守和复古思想,打破宗教偏见和束缚,起了积极作用,对阿拉伯现代文艺复兴和迅速发展,也有促进作用。20世纪20年代发生在埃及的这场新与旧、革新与保守的尖锐思想斗争,实质上是东方古代传统文化、思想和价值观念,与西方现代文化、思想和价值观念的冲突与矛盾。与塔哈·侯赛因同时代的还有阿巴斯·迈哈穆德·阿嘎德(1889—1964)和陶菲格·哈基姆(1898—1987)等,前者是思想家、作家、诗人,他接受西方人文主义思想的影响,推崇理性,他关于政治、文学、哲学和文艺批评的文章

和著作，不仅表现了他的政治和哲学观点，而且也表现了他的逻辑思维能力和理性探索的深度。后者是剧作家、思想家，他受到西方民主思想和影响，但他更推崇的是东方哲理和东方思想，相信存在超然的力量控制着人类的活动，他认为应该坚持东方精神和信仰，反对崇拜物质的西方思想。他的剧作中表现出客观唯物主义的倾向，注意描写时间和空间是人类、社会和历史发展和前进的决定性因素。他的成名作《洞中人》和《夏哈尔札德》充分体现了这一倾向。

4. 研究对象的变化。

阿拉伯现代哲学研究对象发生了很大的变化，它不再像古典哲学那样，深入研究诸如宇宙与生命的起源，主宰的全能与人的自由意志及行为责任，经典文字的直观含义与演绎……等神学和认识论范畴的传统命题。时代变了，今天阿拉伯世界面临着政治、经济、社会等方面的许多具体问题。这些问题关系着国家的前途，民族的兴亡，所以近两百年来，在阿拉伯国家和伊斯兰国家出现了许多杰出的思想家，积极主张进行政治、社会和宗教改革，有的从伊斯兰的立场出发，提出泛伊斯兰主义；有的从阿拉伯民族立场出发，提出泛阿拉伯主义；有的从均富原则出发，提出阿拉伯社会主义思想；更多的则是提出阿拉伯民族主义和阿拉伯民主主义。他们从理论上和实践上都作了有益的探索，有的成功了，有的失败了，更多的则是挫折，然而他们不屈不挠，不断总结经验和教训，继续摸索前进，以寻求适合阿拉伯和伊斯兰社会发展和进步的时代精神和思想。

第二节　阿拉伯现代主要哲学思想

阿拉伯国家幅员广阔，现分为各个独立国家。这些国家近代历史发展的进程不同，社会、政治、经济、文化和科学的发展水平不一，目前尚未形成一个统一的、占据主导地位的哲学派别，但是从

这些复杂的现象中，可以归纳出几个主要的哲学思想来。

1. 阿拉伯民族主义和民主主义仍占明显地位。

这与当前阿拉伯国家面临的斗争任务密切相关。大多数阿拉伯国家在20世纪50—60年代取得政治独立后，仍面临着严峻的斗争任务，它们要发展本国的民族经济和文化，发展科学，技术和教育，以巩固政治上的独立，提高人民的物质生活和文化生活水平。有些国家如巴勒斯坦还面临着争取民族解放、国家独立的政治斗争任务。已独立的国家也还面临着对付外来干涉和侵略的斗争，以及反对本国封建势力的斗争。这些共同的任务要求国内各阶层人民在民族独立和政治民主的旗帜下团结起来，反对外来干涉和内部封建势力。所以民族主义和民主主义是两面极有号召力的旗帜，各国执政者高举这两面旗帜，力求取得国内各种政治力量和派别的平衡。与这种政治形势相适应的是，思想战线上允许不同思想和派别的存在，在国家利益和宪法的范围内，给予一定程度的言论、集会、结社的自由。目前在这些国家，既有强烈的民族主义思想、民主主义思想和社会主义思想，也有强烈的伊斯兰的"平民主义"思想。主张社会正义、平等博爱，反对剥削和压迫，尤其是反对少数人聚敛财富垄断国家经济命脉，要求"耕者有其田"、"人人受教育"、"人人有工作"等民主主义革命的基本主张。所以，许多阿拉伯国家在获得独立后，都采取了"土地改革"、"企业国有化"和"国民免费教育"等重大措施，对促进经济发展，提高人民的生活水平和教育水平，起了积极的作用。但都没有完全解决生产资料所有制的问题，所以贫富悬殊、两极分化等问题没有解决，随着时间的推移，这些矛盾日趋尖锐。

这就是现代阿拉伯政治哲学的主要内容。

2. 伊斯兰宗教思想和意识形态具有巨大的影响和潜力。

阿拉伯现代复兴运动与伊斯兰教的宗教改革紧密联系在一起，在反对西方殖民主义侵略和干涉的斗争中，伊斯兰曾是一面战

旗。20世纪50年代以后，伊斯兰的思想意识形态在这些国家的影响有增无减，出现了伊斯兰原教旨主义思潮，这一思潮对当今的伊斯兰国家和阿拉伯国家的政治领域和思想领域，有强烈影响。今后，这种影响会愈加明显和强烈，出现这一思潮大至有以下几方面的原因：

(1)阿拉伯国家内部阶级分化加剧，贫富悬殊明显，少数人掌握国家大部分财富，引起广大中下层人民不满，宗教及其它方面人士利用这种不满情绪，加强宗教宣传和影响，试图通过宗教寻找出路。

(2)反帝斗争中的挫折，加深了这些国家的人民对帝国主义的仇恨，也加深了对国内当权者的不满 。巴勒斯坦问题40年来没有得到公正的解决，以色列侵略造成的中东问题又逐步升级和复杂化，促使人们从伊斯兰教去寻找精神上、思想上和组织上的力量与支持。

(3)历史上伊斯兰教内部贵族阶层(上层)与平民阶层(下层)长期斗争的继续。这一斗争始于伊斯兰教创教初期，公元630年穆罕默德率领穆斯林大军夺取了麦加城，伊斯兰教取得最后胜利，这是阿拉伯半岛上平民对贵族的胜利。哈里发权位之争出现了逊尼派和什叶派，使这一斗争激化。公元661年伍麦叶王朝的建立，是贵族复辟的胜利。此后阿拉伯历史的变迁，王朝的更迭，均与这一斗争有关，只是程度与表现形式不同而已。

(4)受到现代文化思想和价值观的冲击。

原教旨主义的思想根源和理论基础，是伊斯兰教的两个基本教义："人类都是真主的奴仆"，即"在真主面前人人平等"；"真主为他的奴仆，都安排了自己的生计"，即"人人都有生存的权利"。他们的行动纲领也是来自《古兰经》的经文："他们的事务，是由协商而定的'，即主张"民主协商制度"。这些口号具有很大的宣传鼓动性，对广大贫苦的伊斯兰教徒来说，它比任何其他口号具有更大的号

召力和吸引力。

原教旨主义发展到今天，无论从政治角度和经济角度来看，还是从历史发展的角度来看，它的出现都是一种必然现象。这一思潮目前在西亚、北非和半岛国家中都存在，在今后一个相当长的时间内，它还会存在并产生越来越大的影响和作用。

这就是现代伊斯兰宗教哲学的一个重要组成部分。

3. 学府派哲学

阿拉伯国家高等院校很多，综合大学中都有哲学系，还有许多社会科学的研究所和研究中心。在哲学的教学和研究工作中，古希腊哲学、中世纪伊斯兰教神学和基督教经院哲学占了显著的地位。原因有两个，一是这些古典哲学内容丰富、命题广泛，有待研究和考证的题目很多。二是现代哲学许多命题尚未定论，时代问题是极敏感的问题，在思想自由和言论自由没有充分保障的前提下，涉足时代问题是需要很大勇气的。在古典哲学研究中，对西方哲学研究的多，对东方哲学研究的少，尤其是对中国古代哲学研究几乎是个空白。不过近年来，阿拉伯哲学界已注意到这一点，正在努力改变这一状况。例如开罗大学文学院哲学系，1988 年有了第一位专题研究孔子哲学思想的硕士研究生。

这些教学和研究工作的另一个特点是，重视西方近现代哲学思想的研究，接受的也比较快。西方国家出现的哲学著作或新思潮，很快就有阿拉伯文译本或研究专著出版，因此西方资产阶级学者鼓吹的“实用主义”、“功利主义”、“实证主义”和“存在主义”等，不乏宣传者和追随着。“科学兴国论”、“教育兴国论”和“宗教兴国论”等形形色色的论点，也都在报刊上连篇累版地出现。但是这些教学和研究工作至今没有形成一个有权威的、符合阿拉伯国家实际情况的思想体系。所以有些阿拉伯学者认为，阿拉伯国家现在“只有主义，没有哲学”，或者说“虽有论点，没有理论”。不过这些教学和研究工作的方向是明确的，那就是借鉴古代文化遗产中的合

理部分，革新思想，以适应世界发展的大趋势。同时要调和宗教信仰、传统道德与时代发展引起的矛盾，以减少逆反心理和避免倒退。

这就是当前阿拉伯学府派哲学的主要倾向。学府派哲学也可称作“校国哲学”或“学者哲学”，它以各阶层的知识分子为代表。

第三节　阿拉伯现代哲学思想发展的不平衡性

阿拉伯现代思想发展的不平衡与这些国家政治、经济、文化、科学发展的不平衡密切相关。目前阿拉伯国家的政治体制各不相同，有经过选举产生议会和总统的共和制度，有家族世袭的君主制度，也有政教合一的制度和军人执政的制度。从经济上看，既有工业、农业、文化教育和科学技术较发达的国家，也有工农业仍处于落后状态，以游牧为主的国家和地区。这些国家和地区的思想发展水平是不一样的，接受现代进步思想的程度也是不一样的。

从历史上看，阿拉伯世界东部和西部总是处于交替发展的过程：在西部处于不稳定状态时，东部地区正是迅速发展的时期；在东部处于不稳定状态时，西部地区则是迅速发展的时期，目前正处于后一种情况。40 年来，阿拉伯国家东部地区（即西亚地区），由于以色列的建立和外来的干涉，造成了“巴勒斯坦问题”和“黎巴嫩问题”；发生了多次中东战争及其他局部性冲突，这些矛盾和冲突不仅是各种利益的矛盾和冲突，而且是各种更为深刻和复杂的文化思想和意识形态的矛盾和冲突。

目前，阿拉伯国家大致分为三种情况：

(1)北非地区处于相对稳定时期，经济得到较快的发展；(2)阿拉伯半岛和海湾地区，有巨大的石油财富，基本民生有保障，有较高的生活水平。矛盾相对缓和，经济有较大的发展，尤其是文化教育和科学技术方面的发展，近年来更是突飞猛进。但是这些国家和

地区，工农业基础薄弱，除了石油外，缺乏更多其他自然资源。另外，本地区的外来从业人员不仅数量大，而且主要从事管理、技术和教育等重要部门的工作。目前巨大的石油财力维持着繁荣发展的局面，但在局部地区内，也还存在着不稳定因素；(3)地中海东部阿拉伯地区，几十年来一直是矛盾的焦点，斗争的热点，局部的常规战争几乎没有中断过，这种不稳定状态还会持续一个时期。

与上述形势相适应的是，北非地区更易于接受现代思想和进步思想，阿拉伯半岛和海湾地区趋向保守，接受现代思想(包括资产阶级的各种思想和哲学观点)较少；在不稳定的第三地区，则是各种思想和哲学观点并存和互相斗争的局面。巴勒斯坦问题、黎巴嫩问题、中东问题等一系列冲突热点，既是各派政治力量的较量，也是各种思想和意识形态的较量，在代表时代的先进的思想没有取得主导地位之前，这一斗争是不会停息的。

第三十八章　瓦哈卜一神教派运动

第一节　产生与发展

瓦哈卜一神教派运动产生于18世纪中叶的阿拉伯半岛腹地纳季德地区。他们自称"唯一神教派"，反对他们的人称他们"瓦哈比教派"。其创始人为穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜(1703—1792)，他生于纳季德地区的一个叫欧叶伊奈的村镇，他的父亲是一位宗教法官，自幼随其父学习宗教知识，后来到麦地那深造。曾在希贾兹、叙利亚和伊拉克等地居住多年，据说他还到过库尔迪斯坦和伊斯法罕。在游历各地时，目睹当地一些穆斯林拜"圣徒"、"圣墓"、树木、山洞等，心中深感不安。返回故乡的时候，他所得到的观感是，当代穆斯林所奉行的伊斯兰教，已远远地背离了穆罕默德先知和《古兰经》所规定的理论和实践，因此决心清除异端，恢复伊斯兰教的原始精神，反对一切脱离《古兰经》和"圣训"的宗教仪式与行为。1740年，他在家乡开始宣传自己的教义思想时，曾受到冷落和反对。后来他来到德拉伊叶，受到当地酋长沙特家族的埃米尔穆罕默德·伊本·沙欧德(1765年卒)的欢迎，并把女儿许配给他。后来又受到穆罕默德的儿子阿卜杜勒·阿齐兹(1770—1803)埃米尔的支持，并确定该教义为沙特家族遵循的伊斯兰教正统教义。这是宗教与政权相结合的一个明显例证，其结果是这个教派运动和沙特家族政权，在阿拉伯半岛的中部和南部得到迅速传布和发展，追随瓦哈卜唯一神教派的人越来越多，势力日益壮大。

到沙欧德·伊本·阿卜杜勒·阿齐兹埃米尔执政时期(1803—1814),沙特家族已占据了阿拉伯半岛的大部分地区。他们攻克了穆斯林圣地——麦加和麦地那,进而向伊拉克挺进,占领了什叶派的重地——卡尔巴拉,摧毁了许多受人尊敬的陵墓和清真寺,其中包括侯赛因·伊本·阿里① (625—680)的陵园和清真寺。在他们看来这是为了使这些城市摆脱含有多神教味道的东西。他们的袭击还扩大到叙利亚和美索不达米亚等地,并把他们的领土从半岛腹地扩张到阿曼。这是从穆罕默德先知时代以来,这个半岛上最大的版图。沙特家族势力的扩张,尤其是麦加、麦地那的失落和侯赛因清真寺的被毁,使自称为伊斯兰保护人的土耳其素丹惊慌失措,信誉扫地。但是奥斯曼帝国马哈茂德二世(1784—1839)素丹当时正忙于对付近卫军的叛乱和巴尔干半岛的人民起义,而无力顾及远离帝国本土的这次教派运动。他下令驻巴格达、大马士革和吉达的省督派兵镇压,但这些省督的兵力不足,无法抵挡沙特家族的进攻势头。马哈茂德二世素丹只得求助于正在崛起的埃及省督穆罕默德·阿里(1769—1849)帕夏。1811 年穆罕默德·阿里在消灭了国内的麦木鲁克势力后,接受土耳其素丹的敕令,出兵镇压瓦哈卜的教派运动,借以占领阿拉伯半岛,实现建立阿拉伯帝国的第一步计划。

1811 年 9 月,穆罕默德·阿里的年仅 17 岁的次子图松(1793—1816)率领一万埃军,分陆、海两路进入阿拉伯半岛,花了一年多的时间,占领了麦加和麦地那等地。由于瓦哈卜教派的顽强抵抗,和阿拉伯半岛灼热的气候及各种疾病蔓延,埃军伤亡很大,仅攻打麦地那城的损失将近五千人。穆罕默德·阿里亲自出征,又经过一年零八个月的苦战,才迫使阿卜杜拉·伊本·沙欧德(1814—1818 在位)埃米尔臣服。1815 年 5 月,穆罕默德·阿里凯

① 侯赛因·伊本·阿里是先知穆罕默德的外孙,阿里和法蒂玛的次子,什叶派尊崇的伊玛目。

旋，但阿拉伯半岛的大部分地区仍在瓦哈卜教派势力的实际控制之下。1816年他们再次起义，反对埃及入侵。于是穆罕默德·阿里派长子易卜拉欣(1789—1848)帕夏再次领兵征伐。易卜拉欣素以能征善战著称，他深入半岛腹地，步步为营，实行"三光"政策，虽然瓦哈卜教派的战士们在浩瀚的沙漠中进行了英勇不屈的斗争，留下了许多可歌可泣的光辉事迹，终因力量悬殊和部分部落酋长被收买而告失败。1818年9月，易卜拉欣攻克了瓦哈卜教派和沙特家族的重镇德拉伊叶，并把它夷为平地，同时也占领了阿拉伯半岛的大部分地区。阿卜杜拉·伊本·沙欧德埃米尔被土耳其素丹处死，易卜拉欣帕夏被任命为希贾兹省督，阿拉伯半岛名义上属土耳其奥斯曼帝国的版图，实际上成了埃及的属地。埃及在这次长达7年的征讨瓦哈卜一神教派运动的战争中，付出了十万个生命、五万匹战马和大量金钱与军用物资的昂贵代价。

第二节　政教合一的国家

瓦哈卜一神教派运动被残酷地镇压下去了，沙特家族的政权势力也受到了毁灭性的打击。但是由穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜所提倡的恢复伊斯兰一神教的原始精神，铲除各种异端的正本清原的宗教改革思想，并没有被消灭。这一教派的教义继续传布，从亚洲的苏门答腊到非洲的尼日利亚，都能感觉到它们的影响。在大约经历了近一个世纪的晦暗状态之后，在20世纪初，这一运动经过阿卜杜勒·阿齐兹·伊本·沙欧德(1880—1953)的毕生努力和奋斗，又重新恢复和发展起来了，并最后取得了成功。

起初，阿卜杜勒·阿齐兹与他的父亲曾流亡科威特。1902年，他从伊本·赖世德家族手中夺回了利雅得，结束了这个家族的统治。紧接着在1924年，阿卜杜勒·阿齐兹占领了圣地——麦加，赶走了"阿拉伯人之王"，"穆斯林的哈里发"的侯赛因(1856—1931)。

侯赛因是麦加的舍利夫①，后死于安曼，葬于麦地那。1925年，阿卜杜勒·阿齐兹又占领了另一圣地——麦地那。1926年称王希贾兹，1927年称王希贾兹和纳季德，1932年建沙特王国，成为第一任国王和"唯一神教派"的现代领袖。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜的教义思想源于伊斯兰教逊尼派四大教法学派中的罕百里学派，其创始人为艾哈麦迈德·伊本·罕百勒(780—855)。伊本·罕百勒是巴格达人，沙斐仪的学生，是死抠"圣训"字句的代表人物。在制定教法时，严格遵守《古兰经》和"圣训"的字面意义，坚持传统观念，被认为是逊尼派四大教法学派中最保守的一派。他在法庭上受到审讯和迫害，但他面对死亡，也不改变自己的观点，宁死不屈，受到后人的敬仰。穆尔太齐赖派在开罗提倡革新和意志自由的时候，正统派就是用伊本·罕百勒的保守主义来做堡垒的。伊本·罕百勒的著作很多，最重要的有《穆斯纳德圣训集》。瓦哈卜教派还受到罕百里派著名教法学家伊本·太伊米叶(1263—1328)的思想影响。后者是伊本·罕百勒的追随者，生于大马士革附近的哈兰。除《古兰经》、"圣训"和惯列外，他不信奉任何权威，反对革新，反对崇拜圣徒和朝拜圣徒的陵墓，是反对异端者的领袖。因其宗教见解曾多次遭迫害和监禁，最后死于牢中。他的著作很多，流传下来的主要有《法塔瓦》的《论文集》。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜遵循罕百里派教法，接受伊本·太伊米叶的思想，以恢复早期伊斯兰教的纯正精神和原则为旗帜，领导了伊斯兰近代史上的这次"唯一神派"的运动。它的出现决不是偶然的，也不是简单地恢复原来的社会阶级结构，而是

① 舍利夫是阿拉伯语"贵人"一词的音译。哈桑(624—669)和侯赛因(625—680)是先知穆罕默德的外孙、阿里和法蒂玛的儿子。先知穆罕默德的儿子早年夭折，没有留下后代。哈桑和侯赛因有众多苗裔，他们被尊为"圣后"或"圣裔"，并在穆斯林中有特殊的头衔。哈桑的子孙尊乃"舍利夫"(sharif)，侯赛因的子孙尊为"赛义德"(sayyid，"主子"一词的音译)。麦加的长官历来都是舍利夫，即圣裔。

由于当时的政治、社会、经济、文化和思想等因素决定的，是为了在阿拉伯半岛建立一个统一的阿拉伯国家，为反对土耳其奥斯曼人的统治的宏大目标服务的。

17、18 世纪，在土耳其人统治下的阿拉伯半岛，是一个十分落后的地方，逐水草而居的贝杜因人的游牧生活，仍然是主要的社会生活和经济生活方式。复杂的宗法氏族关系占着主导地位，大大小小的酋长国（埃米尔）林立，内讧不断发生，政治上严重混乱。土耳其人的高压政策严重禁锢了人们的言论和思想，思想僵化，因循守旧，大大助长了宿命论的发展。拜物、拜偶像、占卜等活动也十分盛行，人们以此做为自己的精神寄托。瓦哈卜高举一神教信仰的旗帜，反对各种异端邪说，主要目的是消灭半岛上的思想混乱、政治涣散的封闭状态，以摆脱外来的压迫和统治。这不仅符合部落酋长的利益，也符合当时阿拉伯社会的利益，促进了政治上的联合和君主政权的建立。

第三节　瓦哈卜的哲学思想

唯一神教派运动的兴起，实际上是伊斯兰教“正统派”思想与“非正统派”思想的一次新的斗争；是“经典派”与“唯理派”的一次新的较量。

在伊斯兰教创立初期，穆罕默德面临的斗争形势是十分严峻的，那就是要以一神教的信仰战胜崇拜偶像的多神教信仰。经过艰苦的斗争，公元 630 年，穆斯林大军攻克麦加，克而白里的偶像统统清除掉，当时的克而白实际上是各部落供奉本部落偶像的一座大庙，据说当时有 360 多尊。次年，穆罕默德下令不准崇拜偶像的多神教徒再到麦加来朝觐。不久阿拉伯半岛的所有部落几乎都信仰了伊斯兰教，一神教取得了对多神教斗争的最后胜利。后来，哈里发帝国向外扩张，穆斯林大军横扫西亚北非广大地区。许多具有

先进技术和文明的民族加入了伊斯兰教，他们具有较高的文化和思想水平。他们对伊斯兰的基本教义和《古兰经》的许多内容，提出了置疑，从而引起了伊斯兰教内部信仰基础和教义理论的派别分歧和斗争，这一斗争的艰巨性和严重性远远超过当时对多神教的斗争。他们提出了"无始"和"创造"、"本体"和"属性"等一系列认识论的问题和观点，展开了激烈的争论。这些争论高一阵，低一阵，争论的各派也是此兴彼衰，始终没有停止过。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜为了维护一神教派的信仰，坚决反对"存在统一论"的观点，根据这一学说，"存在是统一的，宇宙万物的存在就是造物主的存在"。他无论如何不能接受这种"泛神论"的观点，因为"宇宙万物是物质的，是最终要毁灭的，而造物主是永恒的，超脱一切存在之上的。"关于"存在统一"的问题，关于"造物主"与"万物"的关系，在伊斯兰教内部历来有很大的争论："唯理派"为了使造物主创造宇宙的过程有一个"合乎情理"的解释，先后提出过"溢出说"、"能动理智说"、"本体说"等神秘主义的唯理论论点，又提出了"绝对存在"、"暂时存在"、"自我存在"、"依附存在"、"主体"、"客体"等一系列逻辑概念。"经典派"不同意这种理论，他们认为这样做的结果，反而把人们的思想搞乱了，真主是如何创造世界的，根据就是《古兰经》的经文。真主说："有，于是就有了。"①这样理解就行了。至于如何"说有就有"了，那是只有真主才能知道的秘密，人是不可能知道的。因此他们反对对《古兰经》经文进行演绎和推理的解释，认为这只会导致神秘主义和异端邪说。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜也反对宿命论，强调一

① 《古兰经》的有关经文较多，如："当我要创造一件事物的时候，我只对它说'有'，它就有了。"(16：40)"当他欲造化任何事物的时候说：'有'，它就有了。"(36：82)"他是天地创造者，当他判决(需要)一件事的时候，他只对那件事说声'有'，它就有了。"(2：117)"他用土创造阿丹，然后对他说：'有'，他就有了。"(3：59)(马坚译，中国社会科学院出版社出版，1981年。)

个人要对自己的行为负责，不能把自己的过失推给造物主，反对“人的一切行为都是真主安排”的“前定论”；一个穆斯林，无论他的信仰多么虔诚，多么真挚，也必须按规定履行自己的宗教功课，并不能因他的虔诚而获减免或超人一等，也不能因表现自己信仰的虔诚和真挚，而放弃积极入世的进取精神。

伊斯兰教的宿命论是由苏非派神秘主义思想向消极方向发展后出现的。早期的伊斯兰教生活中很少有这种思想的土壤，因为它当时正处于发展和对外扩张时期，积极进取精神占了主导地位。同时伊斯兰教是入世的宗教，它提倡弃恶从善，履行宗教功课，争取死后进入天堂，但并不主张消极避世或专修来世。后来，由于哈里发帝国版图扩大，社会财富迅速聚积，阶级分化加剧，贫富悬殊日甚，人心不古，世风日下。哈里发加强中央集权专制，政治腐败与黑暗与日俱增，引起人们的强烈不满，同时也出现了极端主义思潮，神秘主义和宿命论有了滋生和发展的土壤。它们消极地理解《古兰经》和“圣训”中的某些经文，主张人们向黑暗统治势力屈服，鼓励人们离群索居，清修苦练，过着近似于清教徒的生活；或者达到所谓“神人合一”或“附身”等神秘主义的冥想境界。到了土耳其奥斯曼帝国统治时期，这种情况有增无减，伊斯兰世界在政治和思想方面都面临着混乱的局面。宿命论宣传“世界末日将要来临，时间已到尽头，任何努力都是徒劳，任何工作都不会有结果，一切运动都是为了走向毁灭”。[①] 宿命论“使人沮丧气馁，成为束傅人们手脚的枷锁”。[②] 面对宿命论散布的消极情绪，穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜号召穆斯林坚持《古兰经》和“圣训”的文字精神，坚持伊斯兰教初期的积极进取精神，肯定人的世俗意识和职责，反对“唯理派”把伊斯兰教最基本最朴素的信仰抽象化、概念化和神秘

① 《伊斯兰世界名人传记》(埃及)安瓦尔·琼迪，395页(阿文版)。埃及，安格鲁书店出版，1970年。

② 同上。

化，最后导致异端和叛教。其实，伊斯兰教神学中的唯理主义并不是要故意制造异端或叛教，而是因为他们受到古代埃及、印度、波斯和希腊先进文化和思想的影响，企图为这个在艰难的沙漠生活环境下，世代相传的贝杜因人游牧部落中间新兴起来的宗教，加以系统的、理论的解释，调和"天启"和"理智"之间出现的矛盾，他们先后提出了"双重真理"等一系列理论，以求解决这一矛盾，使宗教适应时代发展的需要。然而在意识形态的领域中，由于认识问题产生的派别，它们之间的矛盾和斗争始终是针锋相对的，可能有温和的、彼此都可以接受的中间立场，特别是当某一派的思想意识形态占据了统治和领导地位之后，很容易走向极端，走向自己的反面。伊斯兰教中的"经典派"和"唯理派"的斗争，就是沿着这条路线发生和发展的，并且将沿着这一路线继续下去。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜坚持一神论的信仰，积极宣传和强调这一信仰，并自称为"唯一神教派"，主要是针对当时穆斯林社会中出现的一些旁门左道而言的。伊斯兰教中历来是派别林立，各不相让的，虽然它们都承认"万物非主，唯有真主，穆罕默德是主的差使"这样伊斯兰教的最基本教义，然而在实践中，有些派别根据当时和当地的社会环境的需要，或者政治上的需要，或者受到某种意识形态的影响，于是就出现了一些不伦不类的信念，冲淡了穆斯林的"万物非主，唯有真主'的一神论信仰，从而引起了严重的思想和信念上的分歧，造成了政治和社会上极大的混乱。所以穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜坚持伊斯兰的基本信仰，他认为一个穆斯林，只能信仰和崇拜真主(安拉)，否则就不是穆斯林。他特别反对崇拜"圣徒"、"圣墓"和"圣物"等行为，认为这是崇拜偶像的多神教的再现。他否认在人与真主之间存在"中介"的说法，他认为对人的祈求、求情、求助、求恕等行为，只有真主才能答应和赐予，任何人是做不到的，否则就等于把人置于真主的权威之上，这是违背伊斯兰教义的，"不经他的许可，谁能在他那里替人说

情呢?"(《古兰经》2：255)。因此他也坚决反对占卜吉凶等迷信活动。

关于伊斯兰教法的立法原则，穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜主张"勤奋①之门敞开"。也就是说伊斯兰教的学者和权威，可以根据伊斯兰教法原则，对宗教和社会中出现的新问题，提出个人的意见和看法。他依据的伊斯兰教立法原则是三个：《古兰经》、"圣训"和伊斯兰教历②3世纪末以前的"公议"③。他认为一个宗教法官对于逊尼派四大教法派，不应固守其中某个派别，而应在具体问题上，要看哪个教派的主张最接近《古兰经》，就采用哪个教派的主张。在教法学派上又采取了十分灵活的态度，并不抱"门户之见"。

第四节　瓦哈卜的社会思想

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜的一神教派活动，受到了来自阿拉伯社会习惯势力、土耳其奥斯曼帝国和西方殖民主义势力三个方面的反对。特别是西方殖民主义自18世纪以来就一直窥伺着土耳其奥斯曼帝国，企图分割和瓦解这个庞大的、日趋衰退的国家，达到"分而治之"的目的。而瓦哈卜的"唯一神教派运动"在这时出现，无疑是"一个严重的政治行动"，因为它意味着一个新兴的"力量"和"实体"将在这一地区出现。于是他们又积极支持土耳其奥斯曼素丹采取军事行动，将这一运动残酷地镇压下去，然而这

① "勤奋"一词阿拉伯语为 igtihad，所以又音译为"伊智提哈德"。

② 伊斯兰教历又音译为"希吉拉历"。中国旧称"回历"，缩写字母为 A.H。这是以穆罕默德由麦加"迁徒"(阿拉伯语 Hijrah 希吉拉)麦地那的公元622年为纪元，并以那一年的阿拉伯太阴年的岁首(公元当年的7月16日)为该历元年元旦。该历为太阴历，比太阳年(回归年)每年约少10天21时1分。

③ 阿拉伯语 ijma 的音译，，又译"金议"，或音译"伊只马耳"，伊斯教立法的原则之一。是在穆罕默德去世后，哈里发国家为立法需要而确立的一项原则，其意为穆斯林公社全体一致的意见，实际上是由当时伊斯兰教权威和学者，根据《古兰经》和"圣训"的原则和精神作出的判断，并以此立法创制。

一运动的思想、精神和原则，并没有被镇压下去。

瓦哈卜一神教派运动是以宗教改革的旗帜开始的，它首先把阿拉伯半岛上各自为政、互相残杀的部落统一在自己的旗帜下，然后把斗争的矛头指向封建保守势力，反对土耳其奥斯曼帝国的统治和压迫，成为“一场自发的反对奥斯曼政治和思想控制的抵抗运动”①。穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜动员群众的主要口号是平等、团结、协商和均富等社会民主的思想，他极力反对少数人骄淫奢侈、多数人饥寒交迫的社会畸形状况，他的这一思想主要来自伊斯兰教的教义。伊斯兰教认为只有真主是永恒的、至高无上的，人类包括穆罕默德都是他的奴仆，都是要死的。“全世界的主，我们只崇拜你，只求你的佑助。”(《古兰经》1：2—5)，“穆罕默德只是一个使者，在他之前，有许多使者，确已逝去了”(《古兰经》3：144)。《古兰经》也多次强调“凡穆斯林皆是兄弟”，也就是说在真主面前人人平等，穆斯林都是兄弟，人人都有平等的权利反对人压迫人，因为“迫害是比杀戮更残酷的”(《古兰经》2：191，2：217)。另外伊斯兰教主张社会财富是属于全体的，不能归少数人享受：“天地万物都是真主的，万事只归真主”(《古兰经》3：109)，“真的，天地万物，确是真主的”(《古兰经》24：64)，“谁侵蚀公物，在复活日，谁就要把他所侵蚀的公物拿出来”(《古兰经》3：161)，所以伊斯兰教要求纳天课济贫、施舍等，以均贫富。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜积极号召穆斯林团结起来，为伊斯兰的事业共同战斗，有事情共同协商解决。因为“你们应当坚持真主的绳索，不要自己分裂”(《古兰经》3：103)，“你们不要像那样的人：在明证降临之后，自己分裂，常常争论”(《古兰经》3：105)，“你们当为主道而战斗”(《古兰经》2：244)，“他们的事物，是由协商而定的”(《古兰经》42：38)。

---

① 《伊斯兰世界名人传记》(埃及)安瓦尔·琼迪著898页(阿文版)，埃及，安格鲁书店出版，1970年。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜主张的平等、团结、协商和均贫富等社会思想虽然主要来自伊斯兰教的教义，但也与当时当地的社会环境分不开的。沙漠民族的贝杜因人生活艰难，思想单纯，游牧生活使他们养成了具有吃苦耐劳、坚韧不拔和酷爱自由平等的精神，他们所追求的和接受的应该是感性的、浅显的、直观的、与他们的实际生活有直接联系的宗教信条和思想，而不是虚幻的、神秘的、理性概念和教条，这一情况和伊斯兰教创教初期，先知穆罕穆德当时所面临的情况十分相近，因此以恢复伊斯兰教基本精神和原则为旗帜的"唯一神教派运动"，得以在阿拉伯半岛发展起来，也使得这次运动具有鲜明的阿拉伯半岛沙漠游牧民族的特性。另外，穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜本人个性坚强，品德高尚，信仰坚定，从1740年开始宣传自己的教义思想，直至1792年逝世，50多年的传教活动始终如一，面对各种反对势力也无所畏惧。他这种坚持不懈的奋斗精神，对这一运动的发展也有很大的作用。他的著作有《一神论》，《释疑解难》和《一百个问与答》等。

第五节　瓦哈卜一神教派运动的失败与意义

这一运动，在19世纪初，虽然在阿拉伯半岛取得了巨大的胜利，但是后来还是被土耳其奥斯曼帝国残酷地镇压下去了，除了有穆罕默德·阿里强大的军事力量这样的外部因素外，其失败的原因还有些来自运动的本身。1. 当时广大穆斯林的思想准备和精神准备都不够，对这一运动还缺乏充分的认识，群众基础较差；2. 对反对派、神秘主义和宿命论采取了镇压的暴力手段，破坏陵墓和清真寺，伤害了一部分穆斯林的感情，使人们对这一运动的精神实质产生了误解；3. 对社会的发展和时代精神缺乏应有的认识，对经济科技的迅速发展和物质文化水平的提高，也缺乏充分的思想准备和相应的措施，而采取了经典教条主义，走上了极端主义的路

线。

然而这一运动对阿拉伯国家和伊斯兰世界的影响是深远的，“它是阿拉伯和伊斯兰现代觉醒的曙光”①，“是阿拉伯和伊斯兰的各项现代改革运动和奋斗的起点”②。“18世纪中叶，唯一神教徒兴起以后，阿拉比亚的现代史才开始。”③

19世纪初，也就是在穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜去世不久，在阿拉伯国家出现了许多宗教改革的运动，主要的有北非的赛努西运动，它的创始人穆罕默德·伊本·阿里·赛努西(1787—1859)出生于阿尔及利亚，他主张恢复伊斯兰教早期精神，坚持《古兰经》和“圣训”，革除异端，反对因循守旧。在政治上，他积极反对法国占领。赛努西运动曾经遍及非洲北部和中部广大穆斯林国家和地区。

在苏丹马赫迪运动，其创始人穆罕默德·艾哈麦德·马赫迪(1843—1885)是一位民族英雄，苏丹人民反英武装起义的领袖。1881年以“期待中的救世主”④ 自称，号召均贫富，反对压迫，反对外国统治，领导人民武装起义。1885年占领喀土穆，击毙英督戈登⑤，统一了苏丹分散的部落，建立了马赫迪国家。虽然后来马赫迪运动被英军血腥镇压下去，但是这一运动却是阿拉伯人民近代史上，武装反对外国殖民主义侵略的辉煌壮举。

穆罕默德·伊本·阿卜杜勒·瓦哈卜的一神教派运动，比哲马鲁丁·阿富汗尼和穆罕默德·阿布杜在埃及号召的宗教改革和

---

① 《伊斯兰世界名人传记》(埃及)安瓦尔·琼迪著。393页(阿文版)，埃及，安格鲁书店出版，1970年。

② 同上。

③ 《阿拉伯通史》885页(中文版)，(美)希提，马坚译，商务印书馆。1979年。

④ 伊斯兰教一些派别认为，在世界末日来临之前，有“指引人们正道者”转世，铲除暴虐，伸张正义，恢复真正的伊斯兰教，该人被称为“期待中的救世主”。

⑤ 戈登(1833—1885)臭名远扬的英国殖民主义者。第二次鸦片战争期间任英军军官，抢掠焚毁圆明园。1863年，接替美国白齐文率领殖民者“常胜军”，配合李鸿章，镇压太平天国运动，在苏州、常州一带大肆焚烧掳掠，是双手沾满中国人民鲜血的刽子手。

社会改革运动，几乎早了一个世纪，它的影响还远到了印度和中国。

“由于赛义德·阿赫美德(1786—1831)后来发起的改革运动的旨趣和内志的宛哈比运动有很多相似之处，而且在行动上是相互呼应的，因此也被称为印度的宛哈比运动或‘圣战士运动’”①。“印度宛哈比运动宣传：人类平等是与生俱来的天赋权利。但是英国殖民者污辱了印度及其宗教，伊斯兰教的(宗教人士)亵渎了教祖及其先知者，现在伊斯兰教的信仰需要严格的清净，并且在这个清净的基础上建立了一个以《古兰经》教义为基础的理想国。宛哈比运动是‘印度第一次伊斯兰运动’，也是1857年印度民族大起义的前驱。”② 在中国，本世纪初兴起的“伊合瓦尼派”(又称“新兴派”，“遵经派”)提倡“遵经革俗”“凭经行教”，要求按照伊斯兰教法举行宗教活动，革除异端，主张取缔“门宦”③ 和“拱北”④ ……，无疑这一切都是受到了瓦哈卜的一神教派教义思想影响的结果。

① 黄心川《印度近现代哲学》第219页，商务印书馆，1989年。
② 同上。
③ “门宦”是曾在中国西北区一部分穆斯林中存在一种封建家族式宗派制度，其创始人被尊为教主，其地位和权力多世袭，后遂渐形成宗教领袖世家。在信仰方面，除了保留伊斯兰教基本信仰外，还崇拜教主，教主家族和“拱北”，履行神秘主义的祈祷仪式和祭祀活动等。解放后被废除。
④ “拱北”系阿拉伯文kubbah的音译，原意为“圆顶建筑”。在中国主要指门宦“教主”墓地或“教主”活动中心的建筑物。

第三十九章　泛伊斯兰主义

第一节　概述

一、产生的背景　泛伊斯兰主义的奠基人是哲马鲁丁·阿富汗尼(1839—1897)。他所生活的时代，正值欧洲殖民主义入侵伊斯兰世界。伊斯兰世界的统治中心奥斯曼帝国早已衰败、落后，其遍及欧、亚、非三大洲的领土被法、英、沙俄等欧洲殖民主义侵吞和瓜分。伊斯兰世界成为西方资本主义国家的商品市场和原料供应地，自然经济遭到破坏，社会生产落后，人民生活贫困，封建制度发生危机。随同军事入侵的是西方文化的渗入，欧洲人在殖民地创办世俗学校，开设印刷厂，担任军事顾问或教练，使西方文明向伊斯兰教传统社会渗透。当政者为巩固统治，随和潮流，派遣穆斯林青年去西方国家留学，出现了一批接受西方影响的穆斯林知识分子。在这种情况下，伊斯兰世界的社会生活发生巨大变化。伊斯兰教向何处去？如何反抗西方殖民统治和对待西方文明的影响？是广大穆斯林所面临的问题。阿富汗尼作为众多社会思潮中的一种倾向，提出泛伊斯兰主义。

二、基本主张　泛伊斯兰主义的主要内容是：政治上强调反殖和反专制。主张全世界穆斯林不分民族，拥戴一个共同的哈里发，在伊斯兰教法的基础上建立一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰教大帝国。使东方各民族摆脱内部专制政权和外来殖民主

义。提倡伊斯兰教的兄弟精神，在各国独立自主的条件下，设立一个有代表性、象征性的哈里发政权。以《古兰经》和伊斯兰教最初的原则指导穆斯林摒弃教派、宗派、学说分岐，团结一致，恢复昔日的光荣。宗教方面提倡改良革新。认为穆斯林要应付时代的挑战，就应当学习西方国家先进的科学与文化，扫除文盲，普及教育，以改变自己的落后状态。哲学思想上坚决反对和批判无神论与唯物论观点，同时又强调宗教与理性的协调。

泛伊斯兰主义反映了穆斯林维护统一和加强联系的一种深刻的直观的心理状态和情感，这种情感自先知穆罕默德时期就已存在。即全体穆民抓住安拉的绳索（坚固的把柄）不要分离。西方殖民者克罗米尔（Murd kerumir）在1906年关于埃及、苏丹的年度报告中曾说："泛伊斯兰主义的目标，总的说来是全体穆斯林联合起来，共同对付和反对基督教国家，所有在东方有政治利益的欧洲各民族都应密切注视这一运动。"① 因而它具有反殖民主义的色彩，反映了伊斯兰国家人民反对西方帝国主义侵略、要求社会进步的愿望。但是这一思想纲领寄宗教和社会改革的希望于封建统治者，没能依靠人民群众，因而最终不能成功。

三、阿布杜·哈米德的政策 由于泛伊斯兰主义体现了全体穆斯林的宗教情感，致使东方的问题总带有宗教色彩。穆斯林把西方入侵看作是中世纪十字军战争的继续，视日渐衰危的奥斯曼帝国为伊斯兰教的代表力量，伊斯兰民族需要聚集在奥斯曼苏丹政权的旗帜下反对共同的敌人。与阿富汗尼一起宣传泛伊斯兰主义的人物穆罕默德·阿布杜在1886年驻贝鲁特期间也说过："维护奥斯曼帝国是信安拉和信使者之后的第三大信仰，唯此才能维护宗教的权威和凝聚力。"② 这种倾向被处于政治危机中的奥斯曼苏

① 阿布杜·马立克·欧拉著《伊斯兰世界的政治问题》（阿文）32页，文明出版社，1980年。

② 同上，第34页。

丹阿布杜·哈米德(1876—1909年在位)所利用。他对内强化苏丹在穆斯林心目中的地位,鼓吹苏丹的权力来源于宗教,是安拉在大地的影子,是穆民的长官。对外千方百计加强奥斯曼帝国的中心地位,力图利用帝国境内各族穆斯林的共同信仰和宗教感情来维护自己摇摇欲坠的统治。他的政治目的与阿富汗尼的号召只是表面上产生了共鸣和联系,实质上却完全不同。尽管他耗资巨额、重金收买宗教界贵族及主要人士,但收效甚微。因为奥斯曼苏丹的形象早已不是虔诚无私、德高望重的哈里发,而是以世俗权力压倒宗教权威的专制主义者,被改良派斥为"万恶之源"。哈米德再强调自己的哈里发特性,也很难被人接受。波斯什叶派和阿拉伯半岛的瓦哈比派拒绝承认。1908年青年土耳其党的革命废黜了他的苏丹地位,从而终止了官方泛伊斯兰主义的宣传活动。而后又出现泛都兰主义(大突厥主义),使伊斯兰各民族特别是阿拉伯人对泛伊斯兰主义的幻想破灭,导致阿拉伯民族主义上升。

四、印度的哈里发运动 一次大战前夕,印度穆斯林看到殖民主义瓜分世界的结果,以及奥斯曼土耳其政权和伊斯兰国家的命运,反英情绪继而高涨。部分穆斯林因不满于英国的政策,更加同情土耳其。伊斯兰教界采取泛伊斯兰主义行动,派遣医疗队支援在巴尔干作战的土耳其军队。1914年,阿里迦运动领导人穆罕默德·阿里发表文章赞扬土耳其加入同盟国方面的选择,被英当局逮捕。1919年,他出狱后组建了哈里发会议组织。该会与印国大党合作,发动群众,动员舆论,阻止英殖民政府的肢解和侵略行径,维护奥斯曼帝国的领土。在遭到英方拒绝后,宣布英殖民统治下的国土为"敌占国土",发动万人迁涉运动,迁居邻国阿富汗。该运动的理论家阿沙德认为:伊斯兰教历史上,先知和四大哈里发以及尔后的伍麦叶、阿巴斯王朝和奥斯曼政权,都体现了君主集权的普世哈里发制,哈里发是伊斯兰世界的政治中心,全世界的穆斯林都必须服从哈里发,参加圣战,恢复失地。他还认为"每个穆斯林国家都需要

一位公认的宗教领袖，以领导圣战。”① 1924 年，土耳其废除哈里发制后，该会的存在失去意义，在政治上销声匿迹。

五、开罗和麦加会议的努力 1924 年，印度哈里发会议组织在孟买召开的会议上表明该会提倡发展各伊斯兰国家之间的友好关系，就哈里发问题的前景交换意见、加强联系。为此，1926 年 6 月，沙特国王阿卜杜勒·阿齐兹·本·沙欧德在麦加主持会议，有伊斯兰各国代表参加。目的在于吸引和争取穆斯林的宗教情感，以反对侯赛因国王称自己为“阿拉伯人哈里发”的计划。同时，埃及爱资哈尔学者就哈里发问题进行教律裁判，认为哈里发的任命须由伊斯兰国家代表会议产生，考虑建立世界伊斯兰大会组织。在当时的条件下，这些努力未能实施。原因在于殖民力量和殖民政策旨在瓜分伊斯兰各国，必然阻止和扼杀任何一种要求统一合作的思想和行动；另一方面，时代在发展，阿拉伯人、波斯人、土耳其人中的政治家已开始思考建立各自民族主义的世俗政府。一次大战至二次大战期间，伊斯兰统一体很少被提及，泛伊斯兰主义真正的影响是在二次大战之后。

六、战后的发展 二次大战后，泛伊斯 兰主义在形式上和内容上有所变化，不再强调恢复哈里发制度，建立统一的伊斯兰教大帝国，而是强调穆斯林共同的信仰和文化传统，主张伊斯兰各国在政治、经济、文化、科学、教育等领域内进行广泛团结与合作。并且与其他宗教展开对话，希望通过宗教力量团结全世界穆斯林反对帝国主义和犹太复国主义，实现真正的和平与安全。② 1949 年，世界伊斯兰大会继 1926 年麦加会议之后，正式恢复活动，总部设在卡拉奇。60 年代后，沙特的石油财富使之跃居为伊斯兰国家的主导地位，沙特国王于 1962 年倡导成立世界伊斯兰联盟，总部设在麦加。第三次中东战争的结果，使伊斯兰国家感到加强国际团结的

① 金宜久主编《伊斯兰教史》510 页，社科出版社，1990 版。
② 参看金宜久主编《伊斯兰教概论》708 页，青海人民出版社，1987 版。

迫切性。1969年在拉巴特举行的伊斯兰国家首脑会议后，成立了三级制的伊斯兰国家组织：伊斯兰国家首脑会议、外长级会议和常设秘书处，这些国际性的泛伊斯兰组织对于团结穆斯林，维护伊斯兰国家的利益，彼此协调一致，起了重大作用。70年代以来，伊斯兰世界又陆续建立了一系列泛伊斯兰性质的国际组织和机构，主要有：伊斯兰开发银行、伊斯兰国际通讯社、国际伊斯兰团结基金会、伊斯兰国家科学技术会议等组织。反映了泛伊斯兰主义思潮的影响和作用。

第二节　哲马鲁丁·阿富汗尼

一、生平及活动　阿富汗尼(1839—1897)生于伊朗西北部哈马丹城附近的阿沙达巴德小镇一贫苦穆斯林家庭，据说为圣门后裔，故称"赛义德"。早年随父学习阿拉伯语和《古兰经》，青年时代赴德黑兰及伊拉克什叶派圣地纳贾夫求学，受到传统伊斯兰教的熏陶。精通波斯文、阿拉伯文和英文，对伊斯兰哲学和苏非神秘主义有广泛研究。1858—1885年旅居印度，接触西方科学文化知识与研究方法，因目睹英国殖民者对印度的侵略暴行，而萌生反帝思想。1866—1868年，介入阿富汗内战，曾任阿富汗首相，后因政局变动，于1869年取道印度游访埃及，旋又转赴伊斯坦布尔。其时适值奥斯曼帝国推行现代改良主义运动，因力主改革而受到王室中"现代改良"派的欢迎。由于他在著述中曾认为哲学家与先知肩负着共同的使命，为因循守旧的伊斯兰学者提供了攻击他的口实。后以"诋毁"伊斯兰教正宗信仰的罪名将他驱逐出境，乃于1871年返回埃及。在旅居埃及八年间，任教于爱资哈尔大学，一面从事教学，一面宣传维新思想，提倡文学革命，吸引了大批青年学生。他曾组建"青年协会"读书办报，反映埃及人民的苦难，讴歌自由平等，反对奴役压迫，号召以哲学方式思考和解决现实问题。他同情和支持

阿拉比(1841—1911)领导的民族起义，唤起了一批富有爱国心的有识之士，如穆罕默德·阿布杜(1849—1905)、赛阿德·扎格鲁勒(1860—1927)等埃及民族主义政治家、思想家。阿富汗尼反殖民统治的宣传活动，引起英殖民当局的注意，乃迫使埃及政府将其驱逐。于1879年转赴孟买。在印度期间，埋头著述，曾用波斯文发表了其代表作《驳自然主义者》及《哲学的益处》、《人类幸福与痛苦的真正根源》、《论教学与教育》、《民族团结与统一的哲学和真理》等论文、讲演多篇。埃及阿拉比起义暴发后，阿富汗尼从海德拉巴迁往加尔各答，后经伦敦旅居巴黎，同其学生阿布杜共同创办了《团结报》，宣传泛伊斯兰主义，号召全世界穆斯林联合起来，共同反对欧洲殖民主义者。晚年居住在伊斯坦布尔，因受宫廷中保守势力迫害，丧失政治和人身自由，1897年死于伊斯坦布尔。

阿富汗尼是19世纪伊斯兰世界最负盛名的哲学家、宗教改革家、社会活动家和泛伊斯兰主义的奠基人。由于忙于社会政治活动，他未能留下大部头的哲学著作，他的哲学思想同他的宗教思想、政治思想、改革思想密不可分。

二、哲学思想

1. 宇宙观　一个人的宇宙观、世界观的形成，往往同他生活的环境和所受的教育密切相关。阿富汗尼生活的伊朗，什叶派教义居主导地位，明显不同于逊尼派的阿拉伯。在阿拉伯地区，希腊哲学思想受到正统教义的压制，而在伊朗，这一哲学传统未有中断，在什叶派的教义、教法和苏非神秘主义传统中得以继续。阿富汗尼青年时代深受十二伊玛目派、谢赫学派和巴布教派运动的影响，后来又接触了近代欧洲自然科学，开阔了视野，但其哲学仍以神秘主义宗教哲学为主，其核心即"存在单一论"和"见证单一论"。

"存在单一论"以伊本·阿拉比哲学为代表，认为安拉是绝对的存在(纯粹的本质)，为宇宙万物的本原；先在的宇宙万物以观念的形态存在于安拉的知识当中，经过不同的阶段，显现为后天的宇

宙万物，宇宙万物终将要回归安拉的观念中去。阿富汗尼的宇宙观与这种本体论既有一致之处，又不尽相同。他既相信“存在单一论”(本体一元论)，又相信“见证单一论”(现象一元论)，认为宇宙万物皆源自安拉，皆为安拉创造意志的反映。他把宇宙万物统归于安拉，坚信“认主独一”，认为安拉是存在的根据、情感的源泉、意志的主动者。安拉是唯一的“真实存在”。物质、力量、情感皆为安拉的属性。宇宙是安拉存在的一面“镜子”，宇宙万物是安拉各种属性(美德)的表现。安拉以力量创造了大自然，以知识创造了情感。精神与物质、灵魂与肉体、自然规律与人类的文明秩序浑然一体，密不可分。这样，阿富汗尼便以“见证单一论”作为“存在单一论”的补充，既坚持了一元的本体论，又避免了伊本·阿拉比的“安拉即一切，一切即安拉”的带有泛神论的偏向。他甚至于用这一观点来观察基督教。在与一位基督教医生的谈话中，他把基督教的“三位一体”说解释为“真实存在”的三种表象，这与苏格拉底视“真、善、美”为绝对存在的三种表象的思想相一致。这种既坚持安拉创世之说，又崇尚人类理性的宇宙观，成为阿富汗尼认识论的主要内容，从而又形成了他那独特的、丰富多采的历史观、政治观和宗教观。

2. 历史观　阿富汗尼以宗教哲学来观察历史，认为推动人类历史前进的动力是宗教道德和文化，是少数圣贤和知识精英。他把近代伊斯兰国家的衰落归结于人民的愚昧、落后，给外强以可乘之机，主张通过精英、圣贤来教化民众，使民众摆脱落后意识，达到人类文明的顶峰。

1870年2月，他于伊斯坦布尔的一次讲演中曾说：“伊斯兰人民曾经是最强大、最有价值的民族。而今却受到外国侵略、奴役和压迫，过着屈辱的生活。这一切皆因他们愚昧、闲懒、不思进取所致，他们躲在清真寺或苏非道堂中坐井观天。愿安拉通过‘信仰者的统帅’增强宗教与国家的力量。让我们从愚昧、动物式的本性中

解脱出来，切忽虚度年华，当获取完全的知识，走上通往智慧的大道。”① 在1870年秋的一次讲演中，他强调精英、圣贤们的决定性作用。他说：“最崇高的大师莫过于是先知、哲学家、哈里发、伊斯兰教法学家和法律顾问。但并非每个时代皆需要一位先知，因为独一无二的宗教和律法能够哺育千秋万代。但每个时代却都需要一位特别富有经验和学识的人，没有他们，人类秩序和人类复兴则无从谈起。”② 他还把哲学家与宗教先知加以比较。认为哲学家与宗教先知肩负着相同的使命，区别在于先知是通过灵感和启示获得真理，哲学家是通过论证认知真理；先知不会犯错误，哲学家则可能出现谬误。但哲学家的学说具有普遍性，而先知的学说则受时代条件的限制。1879年在亚历山大的一次讲演中，他倡议开设演讲厅，“由天才演说家们宣讲人民的权利和义务，让人们知道外国人的力量、财富和势力，了解祖先的光荣及后代的耻辱，教育人们知善恶、明是非，戒恶从善，冲破耻辱和苦难的牢笼，走出衰落的峡谷”。③ 这些精英是“人类启蒙的导师和道德的阐发者，人类追随他们才得以走上正道。”

阿富汗尼肯定宗教在人类文明发展史上的积极作用。认为早期的人类不了解事物的因果关系，对神秘现象不理解，只好听命于智者的指引，视其为至高无上者。人类只是通过宗教教育才摆脱野蛮状态，步入文明史。故此，宗教是一种有利于人类发展的体系和制度，但它并非僵化不变。相反，宗教应当符合人类理性。阿富汗尼尤为重视哲学在认识史上的能动作用。在《哲学的益处》一文中，他指出：“哲学使人类从狭窄的动物情感转向宽广的人类情感。它以自己的智慧之光破除迷信，为黑暗带来光明。它使人从盲目、肤

① 尼基·凯迪《阿富汗尼传记》(英文)第63页，加利福尼亚大学出版社，1972版。
② 同上，第69页。
③ 同上，第110页。

浅状态过渡到清醒和深邃状态；它把人类从野蛮、愚蠢、无知中解救出来，进入知识和技术的德性之城。”① 总之，它使人成为人，过着神圣理性的生活。它的目标是追求人类在理性、心灵、灵魂和生活方式上的完满。“哲学是人类知识活动的第一因，也是产生知识、科学创造、工业发明的最重要原因。”② 1882 年，他在加尔各答所作的题为《教学和知识》的讲演中说：“一个民族如无哲学，而只学习各门具体的科学，那么这些科学便不可能持久。没有哲学精神的民族，不可能从具体的科学中推导出结论。穆斯林在早期不懂哲学，由于伊斯兰教而萌生了哲学精神，探讨世界和人生需求的全部问题。因而在很短的时期内，他们通过译介学到了希腊、罗马、波斯的各门科学。科学知识与伊斯兰教之间没有不适应之处。”③“每个民族只是通过科学才成为著名的民族。”他特别解释了伊斯兰教的进取精神是指每个穆斯林在安拉面前皆应对自己的行为负责，对社会福利负责。认为宇宙万物之发生、发展皆有因果关系，是井然有序的，安拉为第一因；人类意志的决定也是事物的原因和后果的一部分。人类可以自由作出决定，但安拉通过理性和诸先知指明决定如何作出。阿富汗尼相信前定之说，相信一个人如正确行事，安拉会同他在一起；但前定并不是消极等待安拉的恩赐，而是鼓励人们积极进取。基于这种发展、开放的历史观，他主张宗教改革应同时代精神相结合，认为伊斯兰各族人民、国家的领袖人物和宗教学者，如能改变因循守旧思想，发扬伊斯兰教的进取精神，精诚团结、通力合作，依靠科学与哲学，就会变得强大无比，最终摆脱外强的奴役。

3. 政治观　阿富汗尼的政治主张，集中表现在批判专制，主张共和宪制，反对殖民统治，提倡民族主义和建立公正的社会制度

① 尼基·凯迪《阿富汗尼传记》(英文)第 163 页，加利福亚大学出版社，1972 年。
② 同上，第 164 页。
③ 同上，第 161 页。

诸方面。

他的政治活动主要是在旅居埃及期间。当时埃及的状况诚如穆罕默德·阿布杜所描述："埃及人把自己或公众事务系身于最高统治者及其代理人，而未意识到自己有权管理国务，也未曾产生过改善全民族状况的意念，不懂得他们与政府间的关系，只知受政府的责成和支配。对于其他的伊斯兰民族和欧洲民族概不了解。"① 阿富汗尼认为，埃及人民急待觉醒，急待建立民族党，实行议会制。1879年2月，他在《论专制政府》一文中指出："君主的任意统治剥夺了臣民的权利，……共和制和宪政制是政府的最好形式，它是开明的政府。它能促进经济生活、商业、科学、教育、人权、合理税收、平衡预算等，是由有知识的专家辅政。"② 他曾参与建立了"东方共济会"，其中思想家及复兴主义者占成员的三分之一。他曾设想以"共济会"取代埃及政府各部门，但未能成功。然而，他为埃及人民的觉醒，为民主共和制的产生作了舆论准备，埃及终于暴发了阿拉比民族起义。此外，阿富汗尼还揭露英国殖民主义者侵略印度人民的罪恶。指出英国人在印度建城筑路，开办学校，改善交通，仅仅是为了掠夺印度的财富。他还指出，英国殖民统治较之印度的封建专制，有过之而无不及。

在反对外来殖民主义和内部专制主义的同时，阿富汗尼进而指出，公正社会的前提一是"人人履行自己的社会义务，统治者亦无例外。统治者应遵守律法，维护人民的利益。"③ 二是"民族热情与宗教热情相结合，是保卫祖国、民族尊严及捍卫宗教的愿望，这种愿望使民族进步，在人类世界中取得尊严。"④ 而这种爱国家爱

① 艾哈迈德·艾敏《近代改良主义领袖》(阿拉伯文)第67页。埃及，复兴出版社，1948年。
② 尼基·凯迪《阿富汗尼传记》(英文)第107页。加利福尼亚大学出版社，1972年。
③ 《论人类幸福之真正理由》，转引自尼基·凯迪《阿富汗尼传记》第105页。
④ 《论人类幸福和痛苦的真正根源》，转引自尼基·凯迪《阿富汗尼传记》第166页。

民族的政治热情又来自知识，即来自那些相信“其荣誉只存在于民族之中，其力量只存在于社团之中，其光荣只存在于祖国之中的少数公民。”① 阿富汗尼确信，应由公正社会中正义的君主、有觉悟的臣民和有知识的精英共同创造人类的幸福。他还批判西方现代文明的片面性和破坏性，认为欧美各国的所谓文明无非是繁华的城市、豪华的建筑，制造毁灭性的现代武器屠杀人类，这不是文明，而是愚昧、野蛮、粗暴和残忍。诚如《古兰经》所指明的，因为科学技术只有有益于人类，才堪称为真正的文明。

阿富汗尼主张政治体制改革，但改革首先是改造人们的精神面貌和道德情操，尔后才是改革政府。认为政府必须受公众舆论的监督，否则人的本性会使极少数统治者独揽大权。一个公正的政府必须建立在民族力量与觉悟的基础之上，否则不会长久。而它一旦消亡，代之而起的将是邪恶的专制者。他坚信，任何一个民族的代表力量，只有来自本民族，才具有真正的价值。欲实现伊斯兰民族的政治目标，首先需要宗教思想上的觉醒与革新。

4. 宗教观　阿富汗尼的宗教思想集中体现在其代表作《驳自然主义者》一文中。该文发表于印度，主要是针对印度以赛义德·阿赫默德汗(1817—1898)为首的伊斯兰教现代改良派，同时亦针对一切怀疑宗教信仰实在性的人。他激烈抨击无神论者或自然神论者，指出无神论的创始者是怀有阴谋的，宗教才是人类文明的基础；不信神就是对文明的诋毁。他指责达尔文的生物进化论引起了强烈的叛教潮流。达尔文把世界唯一的基础归之于物质，在物质背后无任何事物；生活中的一切，既使是思想情感，也是物质的一种表现，只不过是形式上的变化，物质不灭，物质处在不断变化之中。这种理论的结果就是没有灵魂，没有宗教，否认神的存在。他再三强调宗教信仰的价值，指出宗教使人类取得三大信仰和三种美德，

① 《东方的圣贤》，转引自尼基·凯迪《阿富汗尼传记》109页。

每一点都是民族存在与社会构成的基础。第一，确信人是世间的主人，是最宝贵的事物，最高尚的生灵；第二，每个有宗教信仰者皆以自己的民族为最高尚，违背宗教者必定陷入迷误；第三，人生的目的在于取得完美的人格，过渡到一个比现世更广阔、更高尚、更完善的世界，从一个狭小、充满可憎之物的悲怜境地走向一个宽广、没有痛苦、永远康乐的天地。具有此信仰者，必将不断以"真正的科学"——哲学、健全的知识启迪心灵，增强自身，排除邪恶，遵循正义的笔直大道。这是稳定的社会秩序最好的前提条件，是步入幸福之门的道德之城的前提信念。宗教产生的三大美德是：虔信、忠诚和自愧感。自愧感和对末日审判的信仰是虔信、忠诚之基础，人类的文明与幸福皆取决于此。无神论者、自然主义者否认这些基本信条，宣扬唯我主义，"置个人利益于总体利益之上，使整个民族或国家堕入唯我主义，团结与相互依存的凝聚力便被粉碎，人类的一体荡然无存。"而宗教能产生凝聚力。克服唯我主义的唯一有效方法是限制人的欲望，相信世界有一个英明而强有力的造物主，相信善恶行为在末世必将得到报应。所以，既使是"伪教"，乃至最糟糕的宗教，因为相信造物主和善恶报应，也优越于唯物主义或自然主义。阿富汗尼还分析和总结了伊斯兰教的四大特点：一信仰安拉是宇宙万物、人类一切行为的主宰；三提倡各种族平等，人只以智慧和美德优越于他人；三提倡精神与智慧，视为人类幸福的源泉；四规定以全部知识和学问教育全民族，教育者要辛勤劳动，使自己的民族成为一个谋求幸福、追求知识、禁止罪恶的民族。以上四点实际上也是他的宗教观的高度概括。

阿富汗尼笃信宗教，但反对因循守旧和盲目遵从古人。他认为，一个人如果毫无证据和理由而相信某一事物，满足于模仿和遵从先祖的遗训，那么他的心灵就不可避免地会抗拒知识活动，变得越来越愚蠢无知，以致无力分辨善恶，明是非，知美丑。他批评印度的宗教学者滥用宗教感情，盲目排外，拒绝西方的知识与科学，厌

恶同西方联系的一切文化艺术。这不仅不能捍卫宗教，反而会导致毁灭性后果。

阿富汗尼在坚持宗教改革与复兴的同时，目睹了伊斯兰国家在外强打击下分崩离析的现状，因此不得不首先考虑政治独立问题，后来转向泛伊斯兰主义。他在1870年致土耳其苏丹的信件中，提出泛伊斯兰团结和"圣战"的口号，表示愿去印度联络穆斯林王公贵族，鼓动他们以财力支援反对欧洲入侵的斗争。在中亚和阿富汗，他号召穆斯林复仇，激励突厥民族的自豪感，以伊斯兰团结为旗帜，与沙俄"圣战"。以捍卫伊斯兰世界，捍卫信仰。在巴黎期间，他的泛伊斯兰宣传更为热烈，在报刊上载文赞扬土耳其苏丹为穆斯林世界联系的纽带和"坚固的把柄"，极力呼吁奥斯曼臣民团结在苏丹周围，力图挽救奥斯曼帝国统治下各国独立自主的局面。他曾一再号召全世界穆斯林在共同信仰的指导下，拥戴一个共同的哈里发，以利对西方列强举行圣战。

阿富汗尼的泛伊斯兰主义作为一面旗帜，曾对各国人民反对欧洲殖民统治起过一定的作用，他的不屈不挠的斗争精神至今仍为各国的穆斯林民众所缅怀。但泛伊斯兰主义否认阶级差别，寄希望于同样压迫过兄弟民族的奥斯曼苏丹，这显然是一种局限，它的失败也是必然的。

阿富汗尼所作的努力为伊斯兰教的现代改革奠定了基础，铺平了道路，促进着伊斯兰教思想的进步革新。

第三节　穆罕默德·阿布杜

一、生平及活动　阿布杜(1849—1905)出生于埃及尼罗河三角洲的一个农民家庭。父亲是位具有名望和宗教知识的人，自幼教他读书习字，后又送他去坦塔(Tantah)艾哈迈迪亚清真寺学校精读《古兰经》、学习教法与文法。因对当时的教学方式不满和厌倦，

于一年半后辍学务农。为躲避父亲的督促，曾逃学到亲戚家，有幸结识一位苏非派长老，深受其开导，重返学校。从此崇尚学习知识，重视精神生活，藐视尘世，立志以《古兰经》引导穆斯林走上正道，改变现状。

1866年2月，阿布杜进入爱资哈尔大学，学习教法、文法、经训学等课程，接受正统神学教育。学生们只背诵和理解书本知识，对现实世界了解甚微，有关数理化、历史等其他科学知识未能普及。阿布杜在僵化保守的气氛中学习了12年。其间，他利用假期回家乡深入生活，与群众交谈、讲道，了解和启发众人。认识到应当打破爱资哈尔禁止接受其他科学知识的状况，基于这种愿望，他在比较贤明开放的长老哈桑·塔维勒那里学习了数学和古代哲学知识。1868年，结识了著名的泛伊斯兰主义者哲马鲁丁·阿富汗尼(1838—1897)，并拜他为师，从此立志忠诚于民族，进行宗教、伦理、社会方面的改革。他系统学习了哲学、新闻学、写作和研究方法，在新创刊的《金字塔报》上发表文章，呼吁普及教育，发展民族文化，提倡现代科学技术。1877年—1882年，在获得爱资哈尔学士学位后，从事教学工作。除教授语言文学与教法两门传统学科外，还讲授哲学、逻辑学、伦理学和一神论课程。在任阿拉伯语文学校历史课教员时，特别推崇和介绍中世纪穆斯林史学家伊本·赫勒敦(1332—1406)的著作。并将法国人所著《欧洲与法国文明史》搬上讲台。1879年，任埃及政府官方刊物《埃及事件报》总编辑，继续批评落后的教学方法。1881年任高等教育委员会委员，发表大量文章，揭露抨击社会的腐败现象，指出人民的愚昧无知，提倡改革民族的性格、思想和行为。

1882年9月，阿布杜因同情和支持阿拉比革命而被监禁3个月，后又被流放3年。于1884年到巴黎与阿富汗尼会合，共同创办《团结报》杂志，从改革埃及现实转向整个穆斯林世界，随同阿富汗尼进行泛伊斯兰主义的宣传活动。号召全体伊斯兰民族共同合作，

团结一致，摆脱外来侵略和内部专制主义者，在伊斯兰教最初的原则基础上建立政治、宗教与社会生活。以纯正的伊斯兰教达到其他民族已达到的先进文明。此间。阿布杜还到过伦敦，与英国会议员、政界和新闻界人物交谈，积极支持撤军，表明埃及人民抵制和反对外来控制的决心。在英国人查封了他与阿富汗尼共创的刊物后，被迫回到贝鲁特。他把全部时间用于写作和教育，在两所清真寺内联系穆斯林状况讲解《古兰经》，教授一神论、逻辑学、修辞学、伊斯兰教史、哈乃斐派教法。完成了其名著《一神论大纲》①。

1888年，阿布杜获赦，重返埃及。被任命为地方初级法官和上诉法庭顾问，由于法国法律的渗入和影响，他开始学习法语，翻译了外国教育学著作，并到瑞士、法国去旅行和走访，从中获益很多。

1895年，阿布杜以政府代表身分参加爱资哈尔大学的行政管理工作，在他的倡导下，学校增设了代数、几何、算术、作文、伊斯兰教史等新学科。他还设想建议增加教师工资、制定校服、伙食、住宿、卫生保健、考试制度等各方面的改革，但由于当权者改变态度和保守力量的阻碍，致使爱资哈尔大学的改革失败。

1899年，阿布杜担任埃及伊斯兰教法说明官（穆夫提），他为埃及总督与英国人交涉中所遇到的问题提供咨询，并且建议改革宗教法庭，提高法庭的工作效率。同时积极扶助和参加伊斯兰福利慈善团体的活动。赢得政府和英国方面的信任，从而得以在上层人物中间宣传改革主张。

1900年，阿布杜主持成立了"阿拉伯著作复兴会"，自任会长，出版了大量阿拉伯文古典著作，主要有修辞学著作及语言学丛书。为阿拉伯语言文化的复兴作出贡献。

1905年，阿布杜由于与总督发生分裂和与保守势力难于共事，辞职。加之健康原因，准备去欧洲治病。不幸于7月11日病故

① 中文译名《伊斯兰哲学》（又名《伊斯兰教一神论大纲》），马坚译，1934年商务印书馆出版。

于亚历山大。政府为他在爱资哈尔清真大寺内举行了隆重的丧葬仪式。

阿布杜忙碌奋斗一生，著述、教学、办报，不愧为一名宗教与社会改革家、思想家和教育家，是埃及近代史上杰出的政治人物，也是整个穆斯林世界伊斯兰现代主义运动的著名先驱。

二、哲学思想

1. 宗教改革　阿布杜面对埃及的现实，农民受压迫剥削、穷困、愚昧，国家负债累累，受英法国家干涉和分割，政府机构无能、贪污受贿盛行，而人民的觉悟又非常低下的状况，提出从宗教出发改变穆斯林的状况是最易行和最有效的改革方法，比单纯依靠理性或者模仿欧洲的途径更加正确，这是一切穆斯林改革家所走的道路。他说："众望所归的是信仰的端正，消除对宗教原文的误解，异端清除后，就会摆脱混淆与动荡，个人就会走上正道，懂得真正的宗教与世俗性知识，使整个民族走上正路。"① 他在日内瓦与一位朋友的交谈中总结自己的改革说："我把一生都致力于伊斯兰教信仰的改革和净化，使伊斯兰教摆脱迷信和误解。""我高声呼吁的两件事，首先是解放思想、摆脱传统的束缚，以出现分岐以前的先辈们的方法理解宗教；在追求真知的过程中参考最初的依据。那是安拉为人类制定的理性的天平，能摆脱谬误、减少错误，它又是科学之友，引导人们探寻宇宙的秘密，达到心灵与行为的完善。"② 阿布杜认为：伊斯兰国家和民族的衰落状态，是由于统治者放弃宗教，以人为法律代替天启法律，历代神学家、法学家、宗教学者们多陷于派别纷争，忽视了对人民的引导与教育。而苏非派宗教领袖们以精神导师自居，把信众的心灵引入了岐途。必须重整道德，净化

① 艾哈迈德·艾敏《近代改良主义领袖》(阿拉伯文)331页，埃及，复兴出版社，1948年。

② 同上，第326—327页。

信仰，恢复早期伊斯兰教的纯洁性。”① 他的宗教主张与瓦哈比派相似，反对圣徒、圣墓崇拜等异端，要求回到伊斯兰教最初的原则上去。但又接受现代文明中的有利因素，主张吸收有利于伊斯兰教的文明，力图使伊斯兰教与现代文明、科学与宗教相协调。指出理性对宗教起指导作用，宗教使理性更加完善和正确。为此，他的哲学思想独特，在注释《古兰经》方面，不从字面了解经义，也不因袭传统；又非内学派倾向，与现实脱离，而是采取现实主义的方法，充分利用理性和科学解释有关信仰的章节，将《古兰经》分门别类，联系社会生活、伦理道德等问题作出具有现实意义和指导性的解释与判断。在致力于宗教机构、司法改革的同时，号召妇女解放，提倡妇女揭掉面纱，接受教育，限制一夫多妻制。并在坚持伊斯兰教法的基础上学习欧洲语言，借鉴法国法律。他唤起了穆斯林的宗教情感，使他们认识到：不能只为往日的光荣而骄傲，应当重新建立自己的现在和未来。号召通过理性理解宗教，在进行创制的时候必须同时依靠宗教和理性两个方面，才能解决现代文明中的新问题。穆斯林不可能孤立地生活，应当用他人的武装来武装自己，而世间最强大的武器就是科学，道德最强大的支柱就是宗教，伊斯兰教为穆斯林打开了接受科学的大门，鼓励人们接受科学，崇尚理性，追求现代文明所需要和倡导的美德。

在坚持和宣传捍卫伊斯兰教方面，阿布杜有两项最坚决的立场和态度。1900 年，法国人在谈到对伊斯兰国家的政策时，曾将伊斯兰教与基督教进行比较，说基督教的三位一体信仰，把神想像为人，提高了人类的品级，授予人与神接近的权利。而伊斯兰教提倡绝对的一神，使安拉远离人，显得人类软弱无能。基督教信仰提倡人类意志自由，使人类努力创造；穆斯林的天命（定命论）信仰则使人类陷于停滞和僵化。阿布杜为此专门撰写了《伊斯兰教、基督教

① 吴云贵《论伊斯兰教现代主义》，载《世界宗教研究》1985 年第一期。

与科学文化》一文对此进行反驳，强调一神论为最高的思想，再次论证《古兰经》中有许多章节表明意志自由的论断。针对西方人关于基督教更崇尚和接纳知识与科学的论调，阿布杜多次发表文章论证穆斯林全力接受科学，比其他任何宗教都更乐于接受和运用哲学。①

2. 社会政治思想　阿布杜坚持宗教、提倡理性与科学的基本主张体现在他的社会伦理思想与政治观当中。他深受爱资哈尔式和东方式的传统教育与思想影响，与那些受欧洲思想文化熏陶的改革派相比，取保守主义态度。提出以教育推动改革，提倡利用新闻刊物与腐败作斗争，激发民族觉悟。并不赞成立即实行代议制。认为代议机构取决于人们的觉悟，民族觉悟提高，代议才能有效；在民众不能对政府提出批评和反对的情况下，无法实现代议制。这一点与阿富汗尼"首先改造人民的精神，而后才是政府"的思想一致。阿布杜《理性派的错误》一文中批判那些单纯追求个人事务、行为与信仰自由的人，认为："只提倡个人自由而不加强教育是有害的，会使人堕落到赌博、饮酒和秽行，直至背教。"他说："东方的复兴在于有一个正直的专制者，而不是像有些人认为的那样，需要一个完全的代议政府来实现。"② 与那些提倡政治自由，必须以代议制取代专制政府的改革家相比，阿布杜轻视政治，不愿投入政治活动。他对阿拉比革命的态度最初也是不介入和反对，后被潮流所推动与爱资哈尔学者和其他知名人士共同加入了这场要求民族主义，反对专制的革命。对于殖民者撤军，他在重返埃及后写的一份关于埃及教育改革方案谈到："要使英国撤军，必须首先启发教育人民，使人民懂得自己的权利和义务，不甘受侵犯；有履行自己义务的热情，而埃及目前尚未达到这种程度。为此，改革的途经只有

① 艾哈迈德·艾敏《近代改良主义领袖》(阿文)332—333页。埃及，复兴出版社，1948年。

② 艾哈迈德·艾敏《近供改良主义领袖》(阿文)300页。

教育。”① 反对英国人，取决于国际上的情况，要使其他各国认识到埃及的独立牵涉和关系他们的利益才行。领导者的责任是以教育启发人民，而不是让人们全部从事政治。所以他批评哲马鲁丁把全部精力用于政治，认为内部真正的改革是达到殖民者撤军的途径。为此他一度借助于英国人的势力进行宗教社会改革，并为与外国人合作问题作宗教裁判说：“《古兰经》、“圣训”和先辈们的行为中都有根据证明允许与非穆斯林合作，依靠这一途径团结穆民，教育孤儿，为穆斯林谋利益者正是遵循先知。”② 就协商代议制问题，他认为公众舆论的培养要通过教育来完成，特别是对协商机构领导成员的教育。1899 年他在任法律协商委员会成员时，引导和主持了许多对社会、国家政策、教法等问题的研讨，全力协调与政府间的分岐，同时在充分研究之后作出裁断，制定出法律草案。他还认为政治家们的活动只凭情感和点燃热情，而没有理性的计划和战略步骤，故政治上的成熟也依赖于教育。这就使得他的改革极其缓慢，并且使宗教改革号召与当时正在兴起的民族主义运动和政治学说发生矛盾，如民族党指责他先改革教育，而不首先要求英国撤军，以理性搞政治，而不依靠热情，顺从于英国人，而不与之斗争。宗教僵化者们则反对他按照条件和现实利益作教法裁判，认为裁判的根据应当来自后来的教法权威，而不是最初的宗教原则。具有欧洲现代思想的人主张在法律、社会、经济制度方面模仿欧洲，也反对他的宗教改革。这多方面的压力和障碍，使阿布杜以教育推进政治改革的努力失败。实际上，他只是在斗争策略上迫于形势依靠于英国人或支持他改革的总督，就立场来说，他本是坚持反帝和民主思想的。他对埃及宪法发表教律裁判时，曾提出下列条款：宪法应约束英国人和总督，内阁应置于议会的监督之下，议会与内阁发

① 艾哈迈德·艾敏《近代改良主义领袖》(阿文)334 页。埃及，复兴出版社，1948 年。

② 同上，第 314 页。

生分歧应由高等法院顾问参与的委员会裁决。保卫埃及的责任仅限于埃及军队。取消英国军队留守埃及的借口。在《埃及事件报》和《团结》杂志上，阿布杜也多次撰文强调政治是民族机体内各部分相互作用的结果，领导者更需要与人民协商，在战争与和平时代，协商都是对统治者的扶助。至于协商的方式，任何一种能够达到扶助政权目的的方式都是合乎教法的，近代以来经过选举产生的各种委员会都可以。①

阿布杜的社会学观点也是紧紧围绕教育问题。他曾谈到社会构成的因素有七个，科学知识、文化教养、贸易、工业、司法、宗教和武器。建立在道德基础之上的社会不能忽视贸易与工业活动，不能放弃以公正的制度治国治民。但是阿布杜更看重愚昧的危险性。认为愚昧是人类最大的贫困，比财产物质穷困更烈。在星期五的聚礼讲道中，他说："我们国家面临的不是饥饿，也不是寒冷，也并非难于糊口的可怜境况。我们有安拉赐于我们生活的财富与谋生的能力，最遗憾的是我们面临最严重的贫困，就是教育与思想的贫乏。"② 在贝鲁特皇家学校的讲道中说："当我们看国家的财富时，没发现它不能满足我们的需要。目前不能适合需要的是我们的思想。富人们的大量钱财用于浮华，而不是用于丰富头脑，不懂得利国利民。"③ 他认为公正的制度固然可以引导社会走向繁荣，但没有道德伦理教育与实际知识，社会也不可能稳定。人如果没有认识到自己与整体之间的联系，就不会为公共利益做好事。科学是财富和力量的源泉，伦理教育则必须依靠宗教的约束力。1903年，在与一位英国哲学家的讨论中，英国哲学家分析人的道德的衰败在于物质的进步，否定了以前的伦理观念，西方文明中崇尚物质的思想

① 艾哈迈德·艾敏《近代改良主义领袖》(阿文)334页。埃及，复兴出版社，1948年。
② 阿嘎德《穆罕默德·阿布杜》(阿文)260页。开罗，埃及出版社，1950年。
③ 同上。

影响了整个欧洲民族，这一堕落是无法挽回的，物质潮流是无法阻挡的。在欧洲人看来，力量就是真理。对此，阿布杜在自己的日记中写下了感想，说："这些哲学家揭示了许多人类有益的方面，却无力揭示人的本性。在科学强大的同时，如何防止人们道德的堕落和腐败？那就是回到宗教上去，宗教揭示了人的本性，使人类认识其自身。依靠宗教改良人们的心灵，引导人类的社会生活。"①

3. 文学艺术观　除宗教、社会、政治主张外，阿布杜的文学艺术观也是独特的。他虽深受苏非派哲学熏陶，通晓神学家、穆阿太齐赖派以及后期哲学家们的学说，也了解西方哲学的观点，但从不因循守旧，或片面倾向于某一派别，而是将各种哲学观点加以融合。他曾撰文，号召人们喜爱和研究美术、美学，当时的艺术普遍不被接受，特别是绘画、摄影和雕塑，在被禁止之列。在阿拉伯东方没有一所美术学校，现代学生也不重视这门艺术。比较开放的宗教人士将从事美术工作列入可行的行为。而阿布杜在任埃及穆夫提期间，将美术解释为诗歌，认为它是心灵的语言。1903年有一篇专门论美术的文章说："如果你了解到先辈们为什么背诵诗歌，运用夸张和比喻的风格，并且将诗歌汇集成册，那么你就会理解一个民族保存自己的绘画和雕塑艺术品的原由。绘画是一首可见而不可听的诗歌，诗歌则是可听而不可见的绘画。绘画与雕塑将人物在各种场合的各种状态表达出来，完全可以称得上是一部人类状态与结构的诗篇，描绘了人或动物的喜、怒、哀、乐，它是静止的诗歌，让人们通过目光来享受和品尝其中的真实含义。"② 他就是这样以自己的见解和赞赏把美术和雕塑艺术列入了合乎教法的规定。他在语言文学方面的改革也是从自身做起，当时在报刊杂志上发表文章时，常常使用非常盛行的爱资哈尔式的风格，采用音韵和双关语表达，并且在很长的前辍套话之后才进入正题。阿布杜逐步改进，学

① 阿嘎德《穆罕默德·阿布杜》(阿文)259页。开罗，埃及出版社，1950年。
② 同上，第263页。

习哲马鲁丁·阿富汗尼的风格，使自己的文章走向通俗和简洁，含义深刻有力。他在教学和组织"阿拉伯著作复兴会"期间，全力于修辞学的研究和发展，对古代修辞学名著加以校正和解释，奠定了近代语言文学复兴的基础。后来的文学家和学者们都受其影响，使空洞的语言表达和写作方式变得具有实际内容。

由于种种内在和外在的因素，阿布杜的改革虽然成效有限和很不彻底，但是正像他自我评价的那样：他是一个照亮人们思想的教育者，让人们懂得自己的权利和义务；他又是伊斯兰教信仰的一位捍卫者和改革者。他毕竟指出了落后的真正原因，提出了伊斯兰宗教思想上的革新，为古老的伊斯兰教适应时代发展的需要起了奠基的作用。他被誉为伊斯兰教现代主义的主要代表。

第四十章　泛阿拉伯主义

第一节　阿拉伯民族主义与泛阿拉伯主义

阿拉伯民族主义是一个广阔的概念，就是说，凡是讲闪含语系闪语族阿拉伯语的人，就是阿拉伯人，就是一个民族。这个运动开始是一个知识分子的运动，带头人多半是叙利亚地区的知识分子，其中包括一批信奉基督教的黎巴嫩人，他们曾受到良好的教育，然后到埃及等地工作。19世纪中叶，当这个运动初出现的时候，表现为对阿拉伯古典文学和伊斯兰教历史研究的兴趣，对阿拉伯人在历史上的辉煌的文化成就，感到自豪和光荣。他们努力恢复和挖掘这些源远流长的阿拉伯古典文学遗产，整理出版了许多优秀作品，以激发当时在土耳其人奥斯曼帝国黑暗统治下生活的阿拉伯人民的民族主义意识和爱国主义热忱。这些人有纳绥夫·雅齐吉(1800—1871)、阿里·穆巴拉克(1823—1893)、布图鲁斯·布斯塔尼(1819—1883)、法里斯·舍德雅格(1804—1888)和易卜拉欣·雅齐吉(1847—1906)等。19世纪初，现代印刷技术开始引进阿拉伯国家，报刊的出现，对阿拉伯民族主义运动的发展所起的作用是显而易见的，报刊成为传播先进思想和各种人文科学知识的主要媒介。这一时期在埃及出版的主要报刊有《埃及时事报》、《尼罗河谷报》、《金字塔报》、《祖国报》、《旗帜报》和《新月》月刊等。在贝鲁特出版的有《消息园地》、《叙利亚号角报》和《文摘》等。这些思想和舆论上的准备，预示着政治上的觉醒和一场深刻的变革。几百年

来，阿拉伯社会应该变革的思想第一次成为人们的迫切要求。阿拉伯人民有着共同的语言、宗教信仰和文化传统，他们不能再忍受土耳其人的统治和压迫，要求实现阿拉伯民族的独立和统一，建立一个包括所有阿拉伯人的统一的国家或联邦。这是阿拉伯民族主义者的奋斗目标，也是泛阿拉伯主义的思想基础和宗旨。新生的阿拉伯民族主义从一开始遇到的就是"双重任务"，即在反对奥斯曼土耳其人和本国封建主统治的同时，也要反对西方殖民主义的干涉和侵略。1881—1882 年，在埃及爆发了由艾哈麦德·阿拉比(1841—1911)领导的革命运动，遭到了国内外敌人的残酷镇压。1882 年以后，埃及人民斗争的主要目标是反对英国占领，埃及的阿拉伯民族主义者同时也是爱国主义者。第一次世界大战后，阿拉伯国家虽然摆脱了土耳其人的统治，但是由于殖民主义施用欺骗伎俩和阴谋手段，阿拉伯人上当受骗了，阿拉伯东方相继沦为英法的殖民地和势力范围。这时，在叙利亚和黎巴嫩的阿拉伯民族主义，主要任务是集中力量反对"法国托管"的殖民统治；在伊拉克则是反对"英国托管"；在巴勒斯坦，除了反对外国"托管"外，还要反对犹太复国主义，反对向"托管地"大量的犹太移民和酝酿中的"以色列国"。

两次世界大战之间，是阿拉伯民族解放运动日益高涨的阶段，殖民主义的"托管"方式瓜分阿拉伯各国领土，使阿拉伯人民愈益感到加强团结的重要性。为了民族独立，阿拉伯人民必须统一的思想成为人们的迫切要求。埃及著名诗人、阿拉伯现代"诗王"艾哈麦德·邵基(1869—1932)就有这样的诗句："我们是同一血统的兄弟，说着同一的语言，有着共同的遭遇；今天，当伊拉克兄弟呻吟，阿曼也应分担他的痛苦。"1931 年和 1933 年先后在耶路撒冷和巴格达举行的全阿拉伯代表大会，就集中反映了这一要求。1945 年 3 月 22 日阿拉伯七国政府代表在开罗举行会议，签订了《阿拉伯国家联盟公约》，联盟正式成立，其宗旨是：1. 加强会员国之间的联

系，协调政治行动，争取和维护阿拉伯国家的独立和主权，维护阿拉伯的事业和利益；2. 加强会员国在财政、经济、交通、文化、卫生、教育和社会事务等方面的合作。公约还规定，会员国是平等的，享有主权的，任何会员国遭受侵略时进行协商，并禁止使用武力解决会员国之间的争端。随着阿拉伯各国在50年代和60年代相继取得独立，联盟的会员国从原来的7个发展到今天的22个，包括了所有的阿拉伯国家。无疑，阿拉伯联盟的成立和发展是阿拉伯民族解放运动的胜利，也是泛阿拉伯主义思想的一次体现。然而联盟成立后，阿拉伯民族主义面临的斗争任务一点也不轻松，由于斗争的长期性和艰巨性，他们又面临着许多地区性问题，时而又出现了地方民族主义的情绪，“埃及是埃及人的埃及”的口号就是这种情绪的表现。第二次世界大战后，犹太复国主义的发展和“以色列国”的建立，给他们提出了新的更加艰巨的任务，也促使泛阿拉伯主义进一步发展。阿拉伯民族主义和犹太复国主义之间的斗争，阿拉伯国家和以色列之间的斗争，实际上是阿拉伯人民长期反帝反殖斗争的继续。两个民族、两种文化背景和历史传统，两种宗教信仰和意识形态之间的矛盾，决不同于一般的领土争端，由这一矛盾引起的冲突和斗争，是造成地区性，甚至是世界性长期不安定的重要因素，阿拉伯人民在这一长期斗争中，有胜利也有挫折，有经验也有教训；泛阿拉伯主义思想有起有伏，阿拉伯民族主义运动有高潮也有低潮。然而“阿拉伯人民是一神教的信仰者，是古代希腊、罗马文化传统的分享者，是中世纪高举文明火炬的旗手，是对欧洲文艺复兴作出了慷慨贡献的人民。他们在现代世界觉醒的、前进的各民族中间，有着自己独立的位置；他们有着优秀的文化遗产和精神财富，有着丰富的自然资源和人力资源，对于人类的物质和精神进步，一定会发挥越来越大的作用。”①

① 参看[美]希提著《阿拉伯通史》(中文版)904页。马坚译，高务印书馆，1979年。

第二节　纳赛尔和他的《革命哲学》

1. 生平

加马尔·阿卜杜·纳赛尔，埃及人。1918年出生于埃及亚历山大城，祖籍是埃及南部阿西尤特省的白尼穆腊。自幼在亚历山大城和开罗上学，1938年，埃及皇家军事学院毕业。曾在阿西尤特、亚历山大城和苏丹的驻军中任职，后来任军事学院教官、高级参谋学院学员和教官。1948年参加巴勒斯坦战争，在法鲁伽地区随部队曾被包围。1952年7月23日率领埃及"自由军官组织"发动政变，推翻法鲁克国王。1953年6月正式废除君主制，成立埃及共和国，任副总理兼内政部长。1954年任总理。1955年出席万隆会议，与周恩来总理第一次会晤，奠定了中埃两国友好和互相合作关系的基础。1956年，颁布埃及新宪法，当选为埃及总统。1954年，与英国签订关于苏伊士运河基地的撤军协议，1956年，英军被迫全部撤离，结束了英国长达74年的军事占领。同年7月26日纳赛尔宣布苏伊士运河国有化，10月领导埃及人民反击英法以三国武装侵略，在全世界人民的支持下，取得了胜利，声誉大振。1958年，埃及与叙利亚合并成立阿拉伯联合共和国，当选为阿联总统，同年，与也门联合组成阿拉伯联邦。

纳赛尔在内政方面的重要措施还有：1、宣布土改法，实现耕者有其田(1952年)；2、废除贵族爵位和特权，宣布法律面前人人平等(1952年)；3、宣布银行、交通和大型企业国有化或埃及化，限定个人拥有土地和股份的最高份额(1961—1962)；4、废除政党(1953)，成立包括全民的"民族联盟"(1957年)，以代替"多党制"和"一党制"，后改组成"社会主义联盟"(1962年)；5、修建阿斯旺高水坝(1960—1971年)。

在对外关系方面，坚持反帝反殖的斗争立场，积极致力于阿拉

伯人民和非洲人民的民族独立和解放事业，出席万隆会议（1955年）；发起和出席阿拉伯国家首脑会议（1964年）；发起和出席非洲国家首脑会议（1963年），成立非洲统一组织；与铁托（1892—1980）、尼赫鲁（1889—1964）、苏加诺（1901—1970）等发起不结盟运动，发起和出席不结盟国家和政府首脑会议（1961年）等，为促进世界人民反帝反殖和民族独立的解放事业，作出了卓越的贡献，受到世人的赞扬。1970年因病逝世。

2.《革命哲学》

1954—1955年，纳赛尔撰写了《革命哲学》一书，这也是他的唯一著作，是阿拉伯民族主义和泛阿拉伯主义思想的代表作。全书共分三部分，第一部分阐述了1952年埃及革命的原因和历史背景，详细阐述了埃及人民自1800年以来经历的一百多年斗争的经验教训，特别是1882年、1919年和1936年的革命失败的教训，以及1948年的巴勒斯坦战争和王室武器舞弊案等产生的影响。1952年6月23日埃及军人发动的政变，就是一场顺应历史和民意的革命，因此得到了人民的支持，推翻了封建王朝，建立了共和国。在这一章中，纳赛尔还提出了“两个革命”的思想，即一、政治革命，其任务是从封建暴君手中夺取政权，和从外国侵略者手中收复土地；二、社会革命，其任务是在国家社会中实现公正和平等，因为各个阶级之间的斗争，只有在实现了全民的平等和权利后，它才会结束，社会才会稳定。他说：“世界上许多国家的人民在人类前进的道路上，都先于我们经历了这两个革命，但不是在同时，而是相隔了数百年的时间，而我国人民正在经历着伟大的实践，那就是同时进行这两个革命。”① 他也清醒的认识到“这场伟大实践”的艰巨性和复杂性。他说：“这场伟大实践的出发点是，两个革命所要求的条件是如此的不谐调，是如此的相互抵触。政治革命的成功要求国内各

① 《革命哲学》（阿文版）第43—44页，埃及知识出版社。

阶层人民团结一致，互相支持。为了国家要有忘我精神，社会革命则是对旧观念、旧传统的挑战，它要求每个人，各个阶级都要反思，消除不信任感和厌恶感，克服个人主义和自私自利等……。这就是一个磨盘上的两扇磨石，我们注定生活在这两个革命中，一个革命要求我们团结、友爱和忘我；另一个革命——尽管我们不愿意——却要求我们彼此分手，产生仇恨和只考虑自身利益……。"①

在第二部分中，纳赛尔阐述了1952年埃及革命的目标和道路。革命的目标是建立一个独立的、繁荣的、强盛的埃及。关于革命的道路，纳赛尔详述了自己思想发展的过程，当他还是小学生时，每当他看到天上英国的飞机，不由地在心中就产生了憎恨情绪，一直到他领导军事政变。他也回顾了埃及人民和阿拉伯人民为了争取独立和解放所经过的漫长曲折的道路，从中世纪的十字军战争，蒙古人的入侵，麦木鲁克王朝的纷争，土耳其奥斯曼人的黑暗统治，直到近代穆罕默德·阿里家族的贪婪无道。清除千百年来遗留下来的沉积，是刻不容缓的任务。宪政就是革命的必由之路，通过宪政清除前进道路上的一切障碍，指引"迷途的驼队"走上正确的方向；发展生产是政治革命成功的基础，经济是国家前途的保证；调动各方面的积极因素，发挥他们的专长和才能，是革命的需要、国家前途的需要。

在第三部分中，纳赛尔阐述了革命的长远目标是：1、阿拉伯大团结——阿拉伯圈——埃及是阿拉伯国家联盟成员之一；2、非洲大团结——非洲圈——埃及是非洲的一部分；3、伊斯兰大团结——伊斯兰圈——埃及是伊斯兰世界的一部分。纳赛尔认为今天世界上发生了很大的变化，时间和空间也都在不断变化着，当代的每一个革命都不是与世隔绝的、独立的发生在大海中的孤岛上，而是互相影响和联系着。他对阿拉伯大团结——也就是阿拉伯圈

① 《革命哲学》(阿文版)第44页，埃及知识出版社。

——的思想谈的最多，也最详细，也是全书的核心部分。他认为阿拉伯圈是三个圈子中最重要的一环，也是关系最密切的一环，因为阿拉伯人是一个民族，同一种语言，同一个宗教信仰，有着共同的历史和文化传统；阿拉伯国家是一个地区，是东起阿拉伯湾，西至直布罗陀海峡的广大地区，因此阿拉伯人保卫巴勒斯坦就是保卫自己的国家，保卫巴勒斯坦妇女和儿童，也就是保卫自己的妇女和儿童；巴勒斯坦问题是当代阿拉伯人面临的共同事业，保卫巴勒斯坦，解放巴勒斯坦成为当代阿拉伯民族主义者团结和共同战斗的口号。他说："当这些事实在我心中确立下来以后，我开始坚信这是一个共同的战斗，我对自己说，阿拉伯地区是一个，它们的情况是共同的，它们的问题是共同的，它们的前途是共同的。他们的敌人——无论这些敌人如何乔装打扮——也是共同的，那么我们的力量为什么要分散呢？"① "我也承认我开始看到了这一共同战斗道路上的巨大障碍，但是我也开始坚信，这些障碍应当清除，因为它们是由那个共同的敌人一手制造的……我仍然坚持自己的看法，殖民主义对阿拉伯地区的封锁是致命的，是看不见的，它比法鲁伽的封锁强大一百倍，残酷一百倍。"② 他还说："不信任是我们前进道路上的第一大障碍，很明显，这种不信任的种子，就是那个共同的敌人在我们心中播种下的，目的是阻止我们去进行共同的战斗。"③ 虽然有许多困难和障碍，他认为阿拉伯人还是强大的，除了民族的、宗教的、文化的因素以外，还有阿拉伯国家所处的重要战略位置和丰富的石油资源。但是阿拉伯国家当前重要的问题是寻找扮演"英雄"的角色，他说："历史上有许多时候充满了英雄人物，他们在历史舞台的关健时刻，为自己创造了光荣的英雄业绩。但是历史也有许多时候充满了光荣业绩的角色，尚未找到合适的人在

① 《革命哲学》(阿文版)第100页。埃及知识出版社。
② 同上，第101页。
③ 同上。

历史舞台上来扮演它们，我不知道为什么我常常想到在我们现在生活的地区，有一个彷徨不安角色，正在寻找一位英雄来扮演它。我不知道为什么我常常想到，这个角色在我们周围的广大地区到处在搜索在寻找扮演者。它已经很累了，已经精疲力尽了，来到我们国家的边界，招手要我们行动，要我们穿起他的衣服扮演这个角色，其它的人是无法投演这个角色的。"① 这就是纳赛尔的英雄史观。

今天的阿拉伯国家是各个平等的、享有主权的、独立的国家，泛阿拉伯主义者主张的，建立一个包括所有阿拉伯人的统一的国家或联邦的思想，显然与现实生活有很大的矛盾，也常常由此引起很大的冲突，甚至是悲剧。英雄创造历史的观点，也常常使一些人失去民主平等的精神，导致独裁统治。但是梦想成为现代撒拉丁②式的英雄，在现今还是不乏其人的。

面对现实中的矛盾，70年代以后，阿拉伯思想界对泛阿拉伯主义作了新的解释，强调它的文化含义，其代表人物是当代埃及著名作家、思想家宰克·纳吉布·马哈穆德(1905生)。1979年9月28日，他在埃及《金字塔报》上发表《泛阿拉伯主义是文化，不是政治》一文，五年后，即1984年12月20日，因该文他得到了阿拉伯教育、文化、科学联盟的最高奖——阿拉伯文学表彰奖，肯定了对泛阿拉伯主义的新的解释。他认为"一个阿拉伯人首先是因为文化的因素才成为阿拉伯人的"③。"阿拉伯文化的轴心是阿拉伯语，以及它所包含各种思想和感情，这种文化的联系体现在共同的道德观、共同的文学艺术欣赏标准诸方面。"④ 因此"泛阿拉伯主义是文

① 《革命哲学》(阿文版)第85页，埃及知识出版社。
② 撒拉丁(1138—1193)，埃及阿尤布王朝的创建人，征服叙利亚和美索不达米亚，1187年大败十字军，占领耶路撒冷。
③ 宰克·纳吉布·马哈穆德《阿拉伯文化节》，载埃及《金字塔报》1985年1月7日第13版。
④ 同上。

化格式，而不是政治格式”。① “今天，从阿拉伯湾到大西洋在广大的阿拉伯祖国的土地上，阿拉伯人在政治上彼此是有许多分歧的，而在文化、思想和感情上是有许多共同之处的，阿拉伯人应该坚持共同的、永恒的事物，而把发生的事件看成过路烟云，这样做才是有价值的，才是向前看的理智表现。”② 这种“求同存异”的思想原则，为当代“泛阿拉伯主义”注入了新的思想和新的概念，也有了新的活力。

① 宰克·纳吉布·马哈穆德《阿拉伯文化节》，载埃及《金字塔报》1985年1月7日第13版。

② 同上。

第九编

阿拉伯哲学在中国

第四十一章　阿拉伯哲学在中国

第一节　伊斯兰教在中国

阿中文化交流，渊源流长，可追溯到伊斯兰教以前时期。在今叙利亚等地区发现的中国丝织品、汉字纹锦，证明了中国与闪族语系民族地区早有物质文化交流。

伊斯兰教于唐朝传入我国，距今已有1300多年的历史。在这漫长的岁月里，中国对伊斯兰教由最初单纯的宗教信仰，发展到对其教义理论、哲学内涵进行研究。

唐初时，伊斯兰教刚刚传入中国，中国信仰伊斯兰教的人数很少，地域也十分有限，伊斯兰教的影响是比较小的。到盛唐和宋代，海外贸易扩大，陆上和海上"丝绸之路"十分活跃，中亚信奉伊斯兰教的各族人民、波斯人和阿拉伯人大批来到中国南北各地，伊斯兰教得以在中国广泛传播，中国的穆斯林日益增多。在这时期，伊斯兰教在中国仍处于宗教信仰和教义传播阶段，对中国文化和思想没有明显的影响。伊斯兰教思想和文化对中国社会和文化产生明显的影响，是在元明时期，元世祖忽必烈（1215—1294）曾征召穆斯林天文学家来中国，撰修《回回星历》、《万年历》等天文历书，还设立天文台，由穆斯林学者负责观测天文历象。并有一批中国穆斯林学者翻译了一些伊斯兰经典著作。

中国对伊斯兰教教义思想和神学理论的研究始于明末清初。当时从事这一工作的主要是中国穆斯林学者，他们苦心研读伊斯

兰教经典并试图借助中国传统儒道学说来解释其教义。主要代表人物有王岱舆(约 1570—1660),他攻读性理、史鉴之书,旁及诸子百家,被誉为"字通四教"(即佛、儒、道、伊斯兰教),后专攻伊斯兰教义。主要著述:《清真大学》、《正教真诠》、《希真正答》。张中(约 1584—1670),自称寒山叟,幼时学习宗教经典,著有《归真总义》和《四篇要道》。马注(1640—1711)曾任南明永乐帝的中书和锦衣侍御等职,后避隐教读,"文益修,学益进,弟子益盛",被誉为"仲翁马老师"。著有《清真指南》、《经权》、《樗樵》等。刘智(约 1660—1730),自幼学习《古兰经》,15 岁读儒家经史子集和佛、道各家及西洋等书,会通诸家。后专门钻研伊斯兰教义。著有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》和《天方字母解义》等。马复初(1794—1874),少承学家,博览经籍,通晓阿拉伯文和波斯文。两次朝觐麦加,并到埃及、叙利亚、土耳其、新加坡等地游学侨居,前后近十年。归国后,在云南家乡讲学,从者甚众。著有《四典要会》、《大化总归》、《醒世箴言》、《朝觐途记》等书。

这里也应该指出,早在公元 11 世纪,我国维吾尔族大学者优素甫·哈基甫(生于 1018 年)就创作了《福乐智慧》长篇叙事诗,表达了作者对政治、社会、道德、法律等问题的看法,较全面地表达了伊斯兰哲学思想,也是中国出现的较早的有关伊斯兰哲学的著作。

中国穆斯林学者在对伊斯兰教教义理论的研究中,深受地域文化思想影响。当时的中国思想界,自隋唐以后,由"独尊儒术"转为儒、释、道三家鼎立之势,后又出现北宋新儒学的正式形成和宋明理学的兴起。然而,伊斯兰教文化思想对中国社会各个领域所产生的影响是十分有限的,如同基督教在中国一样,伊斯兰教也没能像佛教那样对中国封建社会构成某种冲击,也没有像伊斯兰教对非洲和亚洲其它国家那样产生深远的影响。这是中国思想史上令人感兴趣的问题之一,也是中阿哲学比较研究中有待深入探讨的课题。

第二节　阿拉伯哲学与中国传统哲学的异同

古代阿拉伯半岛上的居民对自然现象、人类生活的观察，最初得出的结论是客观唯物的。受到《古兰经》批判的“光阴派”，反映了古代阿拉伯人朴素的唯物主义认识论。7世纪中叶，穆罕默德统一半岛，一神论的伊斯兰教取代偶像崇拜成为唯一的宗教，成为世界上第三个一神宗教。一神论成为伊斯兰教义的基础，也是伊斯兰教各教派出现分歧、争论的焦点所在。关于国家政治学说，阿拉伯哲学家法拉比提出了“美德城邦”的设想，他主张按城邦内部的社会需要分工，城邦公民各司其职，各尽其能。实现这一目的必须在全体公民的互助下共同完成。法拉比认为，一个国家和社会的公正，即意味着各个阶层之间的正常秩序。这种秩序的实现是以个体公民的天赋差异而在国家内的社会分工为前提的。在中国，以孔子为代表，尊崇“周礼”的儒家社会观所强调的“礼”，就是国家组织和宗法家庭内人与人之间的等级秩序，这种秩序是须按照“周礼”——西周建立的国家政治制度和宗法制度来实现的。法拉比的国家学说与中国墨家的社会主张更接近。墨家主张人在社会所处的位置，是由其自身的智能才干所决定的，而不以血统关系来决定。法拉比还认为“万事中为上”，过度和不及都是有害的。鲁莽和怯懦是不可取的，勇敢才是美德；挥霍和悭吝是不可取的，慷慨才是美德，这与儒家所倡导的“中庸之道”十分合拍。对于穆斯林来说，其行为准则的最高依据是《古兰经》，道德目的是以宗教信仰为基础。穆罕默德曾说，人有三种品德，即为人正直；向一切穆斯林道安问好；在穷困时仍要慷慨大方。谁融汇了它们就完备了信仰。他将道德看作是宗教信仰完备的重要内容，与中国儒家崇尚道德的精神是一致的。关于人性论方面，阿拉伯哲学家伊本·密斯凯维认为：人有性本善的，永不变恶，但为数颇少；有性本恶的，永不变善，

为数颇众；还有生而不属于善，也不属于恶的，他们可通过教育而从善，也可因放纵而做恶。伊本·密斯凯维认为性有善有恶，有些人的善恶是后天教育、习染的结果，这与中国哲学史上的性有善有恶论及性无善恶论都有相似之处。

在本体论上，古代阿拉伯哲学"光阴派"，把"光阴"——即时间，看作是世界的本质；伊斯兰教创立后，安拉被看作是世界存在的第一因和目的因，是宇宙万物的创造者，是绝对的独一，永恒存在的主宰。阿拉伯哲学家又把安拉的存在看作是无形象、无质料的纯粹理性。并以"流溢说"，即由安拉本体"流溢"出第一理智，由第一理智产生第二理智……直至第十理智——人类物质世界，来解释安拉"创造"万物的过程。这与中国哲学本根论之道论十分相近。老子最早提出道论，用"道"来说明宇宙万物的生成演化，提出"道生一，一生二，二生三，三生万物"的观点；主张道先天地说，'道乃天下之母，道独立不改，一切物皆相对待而道则与物无对，万物皆有迁变，而道则无有改易；道无方所，普遍于一切且永不消竭；道实无形体，非目视耳闻手搏所能及，然非不存在，乃有实而无形。"但老子认为，道是无为的，虽生成万物，却不作主宰。在认识论上，阿拉伯哲学家铿迪认为人可以通过感性经验或理性认识获得知识，感性经验的观象是个别事物，理性认识则接近事物的本质。在中国哲学里，"合知行"是认识论的根本原则，主张认识是以身心体察为开端，以实践验证为完成的。在方法论上，阿拉伯哲学受到希腊哲学的影响，十分重视逻辑学在哲学论证中的作用。而中国哲学传统上只重了悟而不注重逻辑上的细密论证。

第三节　中国关于阿拉伯哲学和伊斯兰神学研究的早期著作浅析

中国对伊斯兰教教义思想和理论的研究始于明末清初，从当时中国穆斯林学者所译著的伊斯兰教经典中，我们可以看到伊斯兰神学哲学与中国传统的儒、道学说的相互影响。

刘智的《天方性理》有本经五章和图传五卷。第一章：总述大世界——即宇宙造化流行之次第。叙说了宇宙本体最初形态，以及演化而成万物人类的过程：宇宙本体最初无所称谓，真体无着，只有"实有"存在，浑沌未开而显现为"一"，在这浑沌之中，由真体作为始出，而产生"真理"并"流行"，自此有了知、能、性、智。"真理"中所含"妙质"叫做元气，"承元妙化，首判阴阳"、后有火水；"火水相搏"又生气土、气火，"外发为天为星土水，内积为海"，并有了尊卑次第；"造化流行"，遂产生金、石、草木、活类乃至出现了人。在这一章里刘智将气、火、水、土称做四元，金木活类称为三子，总称七行，释为"七行分布，万汇生成"。又说"殊形别类，异质分宗，理随气化，各赋所生。"而人则是"独秉元精妙合"，且"元真理象既全，造化成矣"。文中所使作的一些概念很明显不完全是原文原意，有些用的是中国哲学上的概念，如"元气"、"七行"、"理随气化"等。"元"在中国古代哲学里为一切之究竟根源。在此处，作者的用意是：真体所生出的真理中含有元气，且将气、火、水、土视为四种原素，称为"四元"。而"七行"可以看做是中国哲学中"五行说"的变异。"理随气化"则是中国哲学唯气论的观点。对于伊斯兰教的本体论而言，《天方性理》第一章中所说的"一"和真体即指真主（安拉），他是第一因，且是独一的，自足的；由其自身中产生出第一理智（《天方性理》第一章中释为"真理"）并依次产生第二、三…直至第十理智——人

类物质世界。《天方性理》第二章叙述天地人物各具之功能："一真衍化，理象章陈……理象相属，性命以位。……人曰知能，物曰功用。理同气异，以辨愚智"。以"一真"产生出"理、象"，理、象结合，遂有性、命；理为形而上，气或象为形而下，"理同气异"是中国哲学理气论中的概念。程颐(1033—1107)认为"天下之物皆能穷，只是一理"；朱熹(1130—1200)认为"宇宙之间，一理而已"。由于"气异"，作者根据"知能""以辨愚智"将人分为九等。即程颐所主张的"才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚"。第三、四章叙述小世界——即人的身性显著之由和身心性命所藏之用。首先详叙了人由胚胎至成人身、显人性的过程，文中说："德性既显，本然乃全，是谓反本，是谓还原……非性无心，非心无性，心性会合，全德昭焉……憔法圣功，修身以礼，明心以道，尽性复命，全体归真，本然独湛，大用全明，是谓人极，乃复初心"。这里使用的心、性、命的概念与中国哲学里所指的含意相当接近。作者在这里将伊斯兰教的"五功"与中国儒家提倡的"修身、达礼、顺天命"的道德观和人生观联系在一起。中国传统哲学与阿拉伯哲学在道德观和人生观上有许多共同之处，也是中国穆斯林学者在著作中常常涉及到的一个内容。本经最后一章为总述大小两世界分合之妙义与天人浑化之极致。即宇宙与人的分合浑化。"惟一非数，是数皆一……一者其体，数者其用，体用浑然是名真一"。"体用"是中国哲学的一对范畴，作者在这里用来表示阿拉伯哲学中"1"与"多"的关系，有些牵强。文中又说："万物只朽其相，弗朽其理，夫理即真"，"一归本然，天人浑化，物我归真，真一还真"。这里的"天人浑化"是借用中国哲学的"天人合一"的概念，讲"物我归真，真一还真"。但伊斯兰神学本身是不讲"天道"与"人道"的合一，也不讲"自然"与"人为"的合一，他们认为那样会陷入"泛神论"的泥潭中去。作者在这里显然指的伊斯兰教中苏非派所主张的"附身"和"消亡"的学说。

《天方性理》除本经五章外，另有图传五卷，共有图 69 幅及文

字，以辅助说明本经五章的内容。

刘智的另一部译著《天方典礼》，可以说是一部“天方之礼学”。作者在自序中说：“虽事属寻常，而理寓高远……虽载在天方之书，而不异乎儒者之典。遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也。……圣人之教，东西同，今古一”。《天方典礼》是一部“以儒文传西学”的书籍。全书共有二十卷次。卷一原教篇：叙述由“维初太始……憔一真宰，无方无似……”到“造人祖于天方”，“降圣贤于中极”直至“创制宏规而教立焉”的过程。文中说：“其修道立教之规，造化根原性命之理，及一切事功精微之用，皆阿丹真宰明谕，定名定制传及后世”的，且“其为教也，以识主为宗旨”，以“敬事为功夫”，“以归根复命为究竟”。具体的是“敬服五功，以尽天道”，“敦崇五典以尽人道”。五功为：念真（时念真宰）、礼真（日礼五时）、斋戒（岁斋一月）、捐课（岁捐课财）、朝觐（终身一觐天阙）。五典为君臣父子夫妇昆弟朋友五伦之教。卷五——卷九，卷十——卷十三分别详叙了五功和五典的内容、要旨。文中称五功为“盖尽人合天之法程也”。由于人的形器、气禀、情性的存在，隐去了天道、真道、本性，五功可以使人返归其本初，而明识天道人心。因为人身有“声、色、味、臭、触”之五累，于是有五功以对治，才能见性明道。“真主为大化根原万有所自出”，而“礼践”则是复归真主的途径。中国孔子所提倡的“克己复礼”，就是以礼自律，自约其身，使合于礼。孟子则认为人的身形、器官障碍了人性原初之善，只有反求内省，恢复仁、义、礼、智才能见心明性，返归本初之善。《天方典礼》称五典为“五行”之本，认为“夫妇为人道之纲，修此而后家道正，家道正而乡国正矣”，显然是借用中国礼教所讲“修身、齐家、治国、平天下”的说法。“五典”以“夫妇为人道之本，父子为尊卑之本，君臣为治道之本，兄弟为亲爱之本，朋友为成德之本”。“五伦之序，天理自然也；五伦之道，天理自然而流行者也。……圣人虑人不能全此五伦，因制为典礼，颁行天下后世。使人各因其性之所本有，以尽其分之所

当然。”“圣教立五功以尽天道，立五典以尽人道者，天道人道原相表里，而非二也。盖尽人道而返乎天道，斯天道有以立其基；尽天道而存乎天道，斯人道有以正其本。天道人道尽而为人之能事毕矣。”作者在解释伊斯兰教基本教义时，使用了中国传统儒、道学说的许多概念不仅显得有些勉强，有时还出现误解。例如，伊斯兰教认为人类都是真主的奴仆，全体穆斯林都是兄弟，不是以君臣、父子、夫妻次弟关系来论尊卑的。《天方典礼》自卷十四起，分别详实地讲述了民常、聚礼、婚姻之礼及丧葬之制，并附：归正义解。

《清真大学》为金陵真回老人王岱舆所著。共分题纲、统说；真一；数一；体一及总论。真一“乃造化天地方物之真主，而与天地万物无干，兹为无始之原有也”。数一“乃天地万物之原始，故能代理天地万物”。体一即体认之一，谓人之品性、形神，先天真性，后天本性及阴阳合一，“万汇之至全”。体一含三品：知认，见认、续认，也就是体认真主的三种境界。数一亦有三品：元勋、代理、代书。数一为“能有之首端”，元勋、代理、代书分别为数一的三种性能或作用，证明数一乃代真主而为动静、显万物者。真一之三品为本然、本分、本为，即真一的三种属性或特质。“本然”指真主独一、无偶、无形、无方所；“本分”讲真主又含动静，包揽万物之特性；“本为”是说真主自身具有产生万事万物的机制 。

《清真大学》一书论述真主的文字，甚为详细，罗列了真主及其属性的种种称谓和解释。其中也使用了中国哲学上的阴阳、元极、太极、性命等概念。如体一篇中就有这样一段文字：“先天旨命谓之真性，体真一之妙；后天身命谓之本性，体无极之理；阴阳合一谓之形质，体太极之用。”

《正教真诠》为王岱舆所著，是一本介绍伊斯兰教教义理论的书。两卷共十篇。关于“本体论”，在“真道篇”中作者以中国的“太极说”解释真主的独一。文中写道：“曰‘无极而太极，太极生两仪’，数之一也；曰‘一本万殊，万法归一’；亦数之一也；曰‘无名天地之

始，有名万物之母，亦数之一也”。又说：“道出于真，故能不更不易”。关于人性、伦理，书中说：“盖性者，本然之光；真主首显之大命，赋界于人者。”又说中国哲学上所讲“天命之谓性，率性之为道”一句不甚明了，天方之学所言认主独一，方指示了“理气之原”，“性命之本”。在“人极篇”性命章中有性六品之说，即德性、本性、气性、觉性、长性、坚定。“慎修篇”里讲到：“知己则生谦，谦乃万善之源”，“不知己则生傲，傲乃诸恶之根”，“谦则无己，无己受善”“静细参之，始悟有化生自己之真主。知主则顺命，顺命乃万善之本，”“不知主则迷逆，迷逆乃众恶之根”。故人生修养之首要有二：知己而谦逊，知主则顺命。这与儒家的道德观、人生观十分相似。《正教真诠》一书析理颇详，文彩粲然。

此外，张中的《归真总义》一书，与刘智、王岱舆的著作风格不同。通篇为翻译阿拉伯原文和解释有关伊斯兰教教义内容。文中先写出阿拉伯文词句的中文音译字，然后解释其含义，更近于译作。

第四节　中国阿拉伯哲学研究的新方向

进入 20 世纪后，中国回族学者马坚(1906—1978)教授先于 1934 年翻译出版了埃及著名学者穆罕默德·阿布杜的《一神论大纲》，后于 1944 年翻译出版了荷兰著名东方学家第·博尔博士的《伊斯兰哲学史》。前者是阿拉伯伊斯兰学者关于“一神论”的专著，后者是欧洲学者的研究成果，它比较系统地介绍了伊斯兰哲学的形成和发展，以及各学派的主要学说和代表人物。马坚先生还将中国的《论语》一书译成阿拉伯文，将中国传统儒家思想介绍给阿拉伯世界，为中阿文化思想交流做出了可贵的贡献。

随着中阿外交关系的发展和文化交流的扩大，50 年代后，在中国，研究阿拉伯哲学和伊斯兰神学的人，已不再限于中国的穆斯

林学者，研究内容也不只局限于宗教哲学，而扩展到阿拉伯美学、伦理学、逻辑、近现代阿拉伯哲学思潮等领域。他们努力运用辩证唯物史观，客观分析阿拉伯哲学形成和发展的过程，认识它在人类思想史和世界哲学史中的地位和作用，以及它与中国传统哲学和欧洲古典哲学的比较，力图证明在人类文明的进程中，不同地域、种族的文化和思想是可以相互影响和借鉴的。

中国对阿拉伯哲学的研究工作尚处于起步阶段，我们需要加强介绍和了解阿拉伯哲学，也需要更多的人来关心和从事这一研究工作，以促进中国人民和阿拉伯人民在文化思想领域中的联系和发展。

主要参考书目

1. 哈纳·法胡里、哈利勒·伽尔:《阿拉伯哲学史》,贝鲁特时代出版社,1982年,阿拉伯文版。
2. 贾米勒·萨里巴:《阿拉伯哲学史》,贝鲁特书籍出版社,1973年,阿拉伯文版。
3. 第·博尔:《伊斯兰哲学史》,埃及复兴书局,1948年,阿拉伯文版。北京中华书局,1958年,中文版,马坚译。
4. 马吉德·法赫里:《伊斯兰哲学史》,贝鲁特联合出版社,1974年,阿拉伯文版。上海外语教育出版社,1992年,中文版,陈中耀译。
5. 艾哈迈德·艾敏:《阿拉伯——伊斯兰文化史》,埃及复兴书局,1955年,阿拉伯文版。商务印书馆,1990年,中文版,朱凯、史希同译。
6. 希提:《阿拉伯通史》,商务印书馆,1979年,中文版,马坚译。
7. 《阿拉伯哲学百科全书》,黎巴嫩,阿拉伯发展研究所出版社,1980年,阿拉伯文版。
8. 《阿拉伯简明百科全书》,贝鲁特复兴出版社,1981年,阿拉伯文版。
9. 《哲学百科全书》,开罗麦德布里书局,阿拉伯文版。
10. 《中国大百科全书》—哲学卷—中国大百科全书出版社,1987年。
11. 罗斯塔尔·尤金主编《简明哲学辞典》,三联书店,1978年。

国防大学 2 061 3011 3

12. 艾哈迈德·艾敏:《近代改良主义领袖》,埃及复兴书局,1948年,阿拉伯文版。
13. 亨利·寇邦:《伊斯兰哲学史》,加利马尔,1986年,法文版。
14. 伊本·赫勒敦:《绪论》,列宁格勒,1958年,俄文版。
15. 金宜久主编《伊斯兰教史》,中国社会科学院出版社,1990年。
16. 金宜久主编《伊斯兰教概论》,青海人民出版社,1987年。
17. 法拉比:《论理智》,贝鲁特布维吉出版社,1938年,阿拉伯文版。
18. 安萨里:《迷途知返》,开罗知识出版社,1952年,阿拉伯文版。
19. 伊本·图菲勒:《哈义·伊本·耶格赞的故事》,埃及知识出版社,1952年,阿拉伯文版。
20. 伊本·路西德:《哲学家矛盾的矛盾》,贝鲁特,天主教出版社,1930年,阿拉伯文版。
21. 加马尔·阿卜杜·纳赛尔:《革命哲学》,埃及知识出版社,1955年,阿拉伯文版。

[General Information]
书名=国家社会科学基金“七·五”规划重点项目　阿拉伯哲学史
作者=李振中　王家瑛
页数=460
SS号=10230322
出版日期=